

عالم الفكر

المجلد الاول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العلم والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقوق الإنسان

حيث توجد حرية يوجد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس بين »

تمهيد

حين قامت الثورة الفرنسية وأصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الإنسان الذي ينص على مبادئ الحرية والاعاء والمساواة ويعلن بالتالي ان جميع الناس ولدوا احرارا ومتساوين في الحقوق والواجبات ، لم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادئ ولا عن الأوضاع التي نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم أنها تحمل بين طياتها بدور الشر وبوادى الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة وليكيان المجتمع الانساني بأسره . وربما كان السياسي والكاتب البريطاني الشهير ادموند بيرك Elmu d Burke أشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية في هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً أمام البرلمان الانجليزي ، ثم أصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاء بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن ممدافع المفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس بين Thomas Paine الى ان يتصدى له ويجب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الإنسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل بين كتابه بقوله : « من بين كل البداءات

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1791 (Waits, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الأمم والأفراد لاستفزاز بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذي أصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكاناً فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسي ولا الجمعية الوطنية يشغلان أنفسهما بشئون إنجلترا أو البرلمان الإنجليزي ، ولذا فإن قيام مستر بيرك - دون سابق استفزاز من جانبهما - بهجومه عليهما في البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يفتقر على قواعد الأخلاق، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادئ السياسة» (٣) .

والغريب في الأمر أن آدموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجرأة في التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الإعجاب بما يعرف باسم الثورة الإنجليزية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من أكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الأمريكية ، ولو أنه كان ينمى في الوقت ذاته على السياسة البريطانية غبائها الذي دفع الأمريكيين دفعاً إلى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر أن المبادئ التي قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التي كان يؤمن بها بيرك والارستقراطية البريطانية على العموم . فبينما أدت الثورة الإنجليزية إلى تثبيت أقدام الارستقراطية في الحكم السياسي ، أو على الأقل أبررت تلك الارستقراطية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الارستقراطية ذاتها وتعمل على تقويضها من أساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك - كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs - يعتبر أن المجتمع الذي يخلو من وجود طبقة ارستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش في فوضى شاملة، وأن الارستقراطية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاق الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القوية التي تعطي المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالارستقراطية - في نظره - هي حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هي أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بإمكان إقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظري البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادئ والسياسات التي تهدف إلى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو - على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole وهو يلخص آراء بيرك - بطريقة طبيعية ولا تُصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وأن من الخطأ ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما في ضوء ما يشرب به العقل والتفكير ، ولذا فإن من أقدم الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التي سبقتة فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعي كله إلى الأجيال التي ستأتي من بعده. والارستقراطية هي وحدها التي تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره . (٤)

وواضح أن هذه الأفكار والمعتقدات التي كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الأسس التي قامت عليها الثورة الفرنسية والتي كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسي من الفقراء الذين يشار إليهم في العادة باسم « غير ذوي السراويل Les Sans-Culottes » والذين كانوا يتوقون على العموم إلى بناء مجتمع فرنسي جديد يقوم على أسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن أجل المبادئ التي يدبنون بها كتب توماس بين كتابه عن « حقوق الإنسان » . ولم يلبث الكتاب أن صادف نجاحاً هائلاً ثم دخل في عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وأن كان يبدو أنه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

(٣) Ibid, P. 1

Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

(٤)

حتى سنوات قليلة مضت ، كما ان كلمة « حقوق الانسان » ذاتها أصبحت مرتبطة الآن في اذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادف عن الاماني والامال التى كانت تجيش في صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضا عن الرغبة الاكيدة التى بحس بها الانسان في كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب في فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لافراز تلك الحقوق في وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على ايدى شعوب او جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائما ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانساني وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعي وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة او بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث ان ترتب عليها - لسبب ما - اختلافات وفروق في المكانة وفي الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب نوماس بين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماچنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق أو وثيقة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك أمثلة أخرى كثيرة ظهرت في فترات اكثر حدائه ولم يقيض لها الذبوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفى ان نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير ه.ج. ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) ايضا . وقد صدر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بان ذلك البيان - كما أسماه - هو وثيقة مفيدة لها اهميتها القصوى على الأقل في الفترة التى ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف ان نجد انه في حوالي ذلك الوقت ايضا نشرت « جماعة كمبرج من أجل السلام » CambrIDGE Peace Aims-Croup بياناً مماثلاً لبيان ولز في معناه وفي كثير من النواحي التى تطرق اليها بالتفصيل ، كما ان « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L'Homme في ديجون بفرنسا كانت قد أعدت في يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملاً « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون ان تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الآخرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق او نسبي بين هذه الجهود المختلفة التي بدلت في فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها امور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذى كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نسات أساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية أو المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق في علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد تشوب الحرب من الرغبة في اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتמרدة الثائرة على الأوضاع القديمة والأفكار البالية العتيقة التي تؤمن بوجود فوارق جوهريّة بين بني البشر ، وتتصور ان هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضي وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التي كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وفدرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . . لقد كان من الضروري اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التي يجب ان تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار ان قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان ان يختار بين امرين : اما الثورة والتمرد على الاوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم والمجنس البشرى (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و «الاعلانات» عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التي أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق في التفكير والاتجاه العام وفي الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الذهنية أو حق التفكير وابداء الرأي وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى اهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها في كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل في الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد اهميتها مرة اخرى بل وأيضاً - وهذا هو المهم - لكي يضيفي على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه وأجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم واللوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم في اصدارها أو التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها .. وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الاقل مطالب الانسان في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعنى انها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب ان يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذي ينتمي اليه ، أى انها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التي تعتبر في نظر المفكرين من ناحية وفي نظر كل هذه البيانات والاعلانات من اهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية . أى ان هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة في الحرية هي مجرد التسامح الذي يجب ان يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم في ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين في ان يعتقدوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأي مسألة ضرورية وظاهرة صحية في المجتمع . ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة اننا نجد مفكراً مثل توماس بين يذهب الى حد القول بأنه اذا كان من حق الدولة ان تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها ان تعاقبهم على ما يعتقدون من افكار أو يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق في ان تكون له وجهة نظره الخاصة في كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية ان تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وان هذه الحقوق المدنية (التي يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له ان يوفرها لنفسه دائماً كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذي يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، أى ان لكل حق من الحقوق المدنية أساساً في بعض الحقوق الطبيعية التي هي اسبق عليها في الوجود ، وانه لا بد لذلك من ان

يحتفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل في المجتمع . فالمجتمع « لا يعطى » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو في الواقع «مالك» المجتمع . وإذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فإنما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي الذي يذهب اليه توماس بين ونرى فيه بذور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فإن الاعلان العالمى لحقوق الانسان يردد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال - حسب ما يقول كول - لغة عصر التنوير في القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها أقرب الى المبادئ الفلسفية المثالية التي تعفل الكثير من الاعتبارات التي يقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما يصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية في كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمره كما هو الحال على الخصوص في المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما نقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس في الحقوق وفي الكرامة وعن اخوتهم جميعاً في الانسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان - وهو الاعلان الذي قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة - تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما أن المادة الثانية من هذا الاعلان العالمى نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو أى وضع آخر ، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادئ والحقوق التي نادى بها هانان المادتان من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التي نادى بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فإن هذه المبادئ والحقوق نجد فيها - كما ذكرنا - كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والغريب في الأمر أن معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها أكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وأدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب في ذلك الى الحد الذي تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الانسانية كلها . وأفضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت من المدنية والتقدم والرفق شأواً لم تبلغه دولة أخرى أو شعب آخر ومع ذلك فإن التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما ان كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس نمة شك في أن جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التي نتكر لهذه الحقوق الطبيعية التي يعترف بها - من الناحية

النظرية - المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً في بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكتشف عن نفسها في السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء فناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذي وصلت اليه الامور في جنوب افريقيا التي تعتبر بحق الممثل الرئيسى لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية - على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان - تم التمييز تمييزاً شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء في المسكن أو في المدرسة أو السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واثقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على أن يعيشوا في مسنوى اجتماعي واقتصادي أدنى بكثير من المستوى الذي يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً في جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدرج نتيجة لظهور التشريعات الكيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون أو المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم في المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الأهالي الافريقيين في التنقل واملاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب في شيء أن تستحكم المشكلة وتنفاقم في عام ١٩٥٠ أى بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تنبعاها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادئ التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة أو قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي أصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذي وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة او الجماعة السلافية التي ينتمي اليها كل شخص في نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم - رغم كل فسوته وتعسفه - يداخله شيء من المرونة في التطبيق ، حيث كان في استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلافية أرقى وأعلى من تلك التي ربطتهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً (٨) . وبلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وفردت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيكية دون غيرها . « فالشخص الأبيض هو الذى تدل فسماته الخارجية على انه ابيض أو الذى يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذى يدل شكله الخارجى على انه ابيض الا انه معتبر شخصاً ملوناً . والوطني يعني الشخص الذى هو من حيث الواقع من الاجناس الاصليه الافريقية أو من قبائلها أو الذى يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذى ليس ابيض ولا وطنياً » . (انظر في ذلك : تقرير اللجنة الدولية للغانويين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية في جنوب افريقيا واهداد حقوق الانسان - الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيكية وحدها ايضاً ، بحيث ان الشخص الذى تدل فسماته الخارجية على انه ينتمي الى احد الاجناس الافريقية اصبح يعتبر افريقياً ويظل كذلك مالم يثبت انه لا ينتمي الى تلك الفئة . وواضح انه من العسير على المرء وبخاصة في المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على انه ينتمي الى سلالة غير تلك التى تدل ملامحه على انه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الاصليين عام ١٩٥٤ . وكان الأساس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيائية فى المحل الاول ، وهو اساس غير متين لاقامة اية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لاقامة أى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي أمكن له أن يحققها هي اثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتمرد وفلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الما ماو الشهيرة التي اندلعت فى كينيا فى شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التي اتبعها المستعمرون البريطانيون والتي تمثلت فى التمييز بين الاهالي الاصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الاهالي فى كل نواحي الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء فى المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » او اجناس او جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع أن التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن أن تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس أو بعض أجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد فى الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والامنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك اكثر المجتمعات تشدداً بالديمقراطية .



ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى اقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامة التي تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التي كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التي نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً فى عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه وإلى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظره الى الحياة وإلى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه وإلى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفاهيم السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترح تحت نير الاستعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم - بشكل صريح أو ضمني - فى معسكرات او كتلتات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم ابداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها ونحدد المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا نقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الإنسان في الأربعينيات أو يحلم، وفتح ذلك النقود آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال في المجتمع الحديث الى حقوقها مطالبت بالمزيد من الحقوق، ونطرق المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها. واصبح من المألوف في الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق في الانصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين، وحق الانصال الجنسي المثلى، والعلاقات الجنسية الساذه وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحمل بهم سفاحاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادي الذي يولد من زواج شرعي وهكذا. وهذه كلها دموع تجد كثيراً من العاطف والآذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطون عليها او يقفون منها موقف المعارضة او حتى اللامبالاه والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية. ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما أسماه « الحق في اعتناق الآراء القديمة الرجعية ». ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اى جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها التسباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفي كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة، وصرخات الباعة والمعلنين في المراتدات او في « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر، ورنين النلفون في البيوت في اوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل في هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق في التخلص من المضايقات البيروقراطية (٩).

وقد يكون في هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع في استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم - ما يزال في صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد أن تغيرت القيم والأوضاع في العالم، كل هذا التغير السريع الجذري؟ ألم يحن الوقت - بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان - الى اعادة النظر في ذلك الاعلان والمبادئ التي صدر عنها ويعبر عنها في الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها؟ ان هذا لا يعني باى حال التنكر لهذه المبادئ والقيم أو الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع أى اعلان عالمي جديد، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف النورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن في تمرد على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كإنسان وتحقيق إنسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها.

احمد ابو زيد

عثمان خليل عثمان *

تطور مفهوم حقوق الانسان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى في الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » والصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة - باريس - في اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بأنها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحق عنواناً ما بلغته البشرية في حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء في هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور في بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطواتها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي لمتابعة التطور في مفهوم هذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن « مسيرة » حقوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل أن ندلف الى ما انتهى اليه التطور في شأن « مضمون » تلك الحقوق :

* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستوري بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقاً .

القسم الاول - مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

(اولا) - عراقة الاحساسيس وافكار بصدد حقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعى) :

لو حاولنا ان نسبر اغوار الزمن نلصق للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثا عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدنا ان ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحينما يكون هذا التظالم يوجد منطقياً « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعياً بطبعه » - فلم يعيش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه - وجب القول كذلك بأن نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشفوعاً بالتفكير فيها اياً كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، نشاركها البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير أو التدبر العملي ميزة الانسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل نقف الاحساس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الاسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما - عاجلاً أو آجلاً - بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من اسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه ، وتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعني ان هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعى لأفعال وأوضاع هي أيضاً من طبيعة الأشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتفولاً على ما هو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعى » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعى الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم - الذى نراه فطرياً - أخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المنسوبة بالقيم والمثل العليا سواء اكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احساس وأفكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصابيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل أيضاً القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمدّها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها - لامن تشريع من صنع البشر - وتكون هذه الحقوق بالتالى لصيقة به كإنسان - مجرداً عن أى وصف - ومن تم تكون حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أى تنظيم سياسى ، وأقوى منه ، وأعلى قدراً ، وأشمل نطاقاً ، وأبقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لا يتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لبدء الأسف على ما يسود الفقه الغربى - بصفة

(١) ولذلك قال البعض (مثل إيمانويل كنت) اننا نشعر بالحق معنويًا عندما لا يقر لنا به احد، فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

(٢) لذلك من مألوف القول ان « الحق يفترض المطالبة به » ، وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة - من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من افكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالإضافة الى انه لم يكن مجرد افكار نظرية أو مناهج دينية أو فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في أوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانياً) - مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان أو ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحریات) :

كان حتماً للمسييرة « الفكرية » السابق ذكرها ان تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثالياتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك الا تتقبل هذه السلطات - دائماً - ذلك الضغط برضى وسلام ، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الايام اكمله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(١) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة - ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان - تحول الحكم أولاً من النظام الاستبدادي (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني اى الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل - على العكس - هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردى النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحریات الأساسية قوة و ضمانات تبعاً لما ازدهر - في ظل الحكومة القانونية - من الأفكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة - بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية - لاعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من أهم هذه التطورات أثراً في شأن الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الادارى الشامل لولاية إلغاء القرارات الادارية المخالفة للقانون ، فضلاً عن رقابة التمويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذي بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلي :

(١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى من الاعتبارات الفردية ، في حين أن الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفریق بين شخص وآخر ، أو فئة وأخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحابة أو لمحاربة فرد أو أفراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الاغلبية والاقلية كليهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض في عمل السلطة التشريعية هو الحيادة والبعد عن الغرض ، في حين تبعت طبيعة العمل التنفيذي على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

(٢) تزداد صفة التجريد والحيادة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) - الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية - برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوى أو الحكومي) أقل في صفة الحياد والتجريد من القانون الذى تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ما قورنت بكليات القانون (٣) .

(٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » - استثناء من قاعدة عمومية القوانين - يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية في البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (في مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى في التشريع وخاصة في النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى يصدد أعمالها الفردية .

(٤) رجال السلطة التنفيذية - بحكم عملهم - أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطين التشريعية والقضائية . ومن تم كانوا أقرب من هؤلاء تأثيراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

(٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحابة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

(٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كأعضاء متمتعين بثقة ناخبهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات في مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى احوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطين الآخرين حفظاً لحقوق الافراد وحررياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط أعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان أمامها .

أما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرياته فجدد مستبعدة ، لأنها هي السلطة المتوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذى يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء . ولكن استبعاد المظنة لا يعنى استحالة المحذور ، فاحتمال وقوف هذه السلطة في وجه الحرية وارد في أضيق الحدود ، كما

(٣) ولا يخفى كذلك ان الإدارة هي التي تضع اللائحة وهي التي تنفذها وبذلك تجمع في هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندد منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث في أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حينئذ موقف المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتفاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين في المحاكمات الجنائية (بمعنى الجزائية) . . والضمان المرجو في مثل هذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن في الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدساتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية في إطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة في شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضاء أو الاشراف الإداري على سير العمل القضائي دون التدخل في ضمير القاضي أو مهمة القضاء .

كل هذه التطورات (في نظام الحكم والتشريع ثم في شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة في توكيد حقوق الانسان وتوطيد احترامها وكفالتها . وهذه كلها مستحدثات القرون الأخيرة في أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقية - لها طابعها واصالتها الخاصة - في معظم هذه الاصول في النظام الاسلامي ، وحسبنا في بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلي :

ظل خضوع الدولة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعية والتنفيذية والقضائية) مجهولاً في الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية في خواتيم القرن الثامن عشر . هذا في حين اقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ اربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول احكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قوله تعالى في سورة النساء : « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله » (الآية ١٠٥) وفي سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك . . » (الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً في مثل قوله تعالى في سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون » (الآية ٥٠) ، ثم « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفي ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الدولة نظام الحكم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم في الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل أساس الولاية أو الخلافة المبايعة (اي الانتخاب) .

وضمن هذا النظام القانوني الشورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التفلول عليها ، مع تقرير مسؤولية الامام أو الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته . . الخ) ونفى طاعته في معصية ، واقرار حق المحكومين في تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحسبة من الضمانات في كل مجال . . . وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربة ، والدود عنها جهاداً ، والموت في سبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية في هذا الصدد : « ان أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما أرادها الاسلام منذ البداية وكما كانت في صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة في عهد الخلفاء الراشدين . وإن كان قد خلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هي الصورة القومية أو الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص في تسجيل الحقوق في الدستور أساساً ، تكمله وتفصله في هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يتبد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف أنواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمي حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الرأي ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الأخرى . . ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً في التشريع يمارسه ممثلو الأمة ، ثم في الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة ، كما تشمل في النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة أو الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب (الدستور والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح في الدساتير الحديثة نحو التوسع في هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيعة في يد الأغلبية البرلمانية المتقلبة في ذاتها أو في اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق أكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد أدى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذي يجعل الدستور في الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان في الدساتير الحديثة

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامي في مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ ذكريا البري (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولناخذ مثلاً ذلك دستور الكويت الصادر في ١١/١١/١٩٦٢ ، فقد توسع في هذه الحقوق وذلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثاني بعنوان « القومات الأساسية للمجتمع الكويتي » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثاني المعلن « الحقوق والواجبات العامة » - وهو الباب التقليدي - ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

في العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارضته الدول الأعضاء في الامم المتحدة كمثالية تتعبد بها أدبياً ، وانموذجاً يحتذى في تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير على الاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك في مقدمة الدستور أو في صلب مواده . وما من شك في أن هذا الاتجاه في الدساتير الحديثة يمهّد السبيل لنوع من التوحيد المستحب والوعى العالمي المشترك في شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة أكثر وضوحاً في دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفي ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثروا تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتفل بالبلاد فوراً الى أعلى مستوى أقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك في أن هذا الاتجاه كان موضع الأمل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عن ذلك الجمعية العامة للأمم المتحدة عند ما نادت بالاعلان واصفة اياه بأنه « المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والامم » حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع – واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم – الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قومية وعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن أجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعلان العالمي (العاشر من ديسمبر/ كانون الاول) عيداً يحتفل به العالم في كل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقة خاصة منفصلة عن الدستور ، أو ان تضع ذلك في مقدمة الدستور أو ديباجته . ولهذا النحو وذاك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

– العهد الأعظم أو الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديد بحرب أهلية ، والذي تكرر اصداره بسيء من التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنة ١٢١٧ ثم سنة ١٢٢٥ (في عهد الملك هنرى الثالث) .

– وفي انجلترا كذلك وللانجليز خاصة صدرت سنة ١٦٨٩ ، وثيقة الحقوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨ البيضاء .

– وبأمريكا صدر في فيلادلفيا بتاريخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعديلات العشرة الاولى المسجلة لبعض الحقوق والحريات وتسمى كذلك « اعلان الحقوق » أو « وثيقة الحقوق » – وقد صدق عليها الكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا في ١٢ يونيو سنة ١٧٧٦ ، وكان هو اولها .

– وفي فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية (بعد قيام الثورة) « اعلان حقوق الانسان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ « الانسان » نزعاً نحو الشمول في حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليدى الذى كان لا يزال يضيف على اعلانات الحقوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » . وصدرت كذلك اعلانات للحقوق في السنة الثالثة للثورة (سنة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوق السوفيتي سنة ١٩١٨ .

ومن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات في « اعلانات الحقوق » أو في ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (في فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية الى أن لها قيمة قانونية ملزمة كاللستور بل وأسمى من الدستور ، في حين ذهب رأى آخر الى أنها مجرد اعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض - وهو الأفضل - فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق إنما تقتصر على النصوص المحددة التي تأخذ صورة النص الدستوري وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حجته وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا في الدساتير الحديثة من إثبات للنص على ضمانات الحقوق في صلب الدساتير لا في مقدماتها أو في اعلانات منفصلة عنها .

(ج) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالي في شأن حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولفته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صداه في مختلف أنحاء المعمورة الا أن العالم كان في حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقاً ان الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع في تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت في الميدان الدولي في شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الاثناء الحرب الاخيرة وفي أعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واکتوت الدول العظماوات بنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة في دفع الفوائت عنهن ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان في الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون احساساتهم ويستأهلون الرعاية استئناهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

(٦) وفي عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان في ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الإشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (المبكرة نسبياً) في اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان أجدادهم لو أعلنوا « حقوق الفرنسي » بعد أن هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم في شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا في « البساتيل » كافة ، وراوا من خلال حقوق الفرنسي « حقوق الانسان » ، ومن ثم أصبح اسم فرنسا ملء أسماع المضطهدين في العالم .

هذا ويلاحظ أن التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الأمريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مذهش بين التعاريف وتقابل في الأفكار والصيغة بل والمبارات وقد تلاقت جميعها عند المفهوم الفردي للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الأمم » قد خلا من أي تنظيم لحقوق الانسان ، وانما أشار الى حقوق فئات معينة (كالأقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى في هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولي والقانون الداخلي حتى أوائل القرن العشرين وان القانون الدولي لا يعنى الا بالدول دون الافراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل في علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الأول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

وأهم ما اتخذ من خطوات دولية في هذا الشأن ما يلي :

١ - في ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجاً عن الحريات الأربع « في كل بلد في العالم ». وهي : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ - إعلان الحريات في ميثاق الاطلسي بتاريخ ١٤ اغسطس سنة ١٩٤١ الذي اشاد بالحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ - اعلنت « الامم المتحدة » (٩) في اول يناير سنة ١٩٤٢ ان النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لرومه لصيانة الحقوق الانسانية والعدالة . . » . وكان ذلك في اجتماع لممثلي ٢٦ امة تعاهدت على الاستمرار في محاربة دول المحور .

٤ - وفي ديباجة ميثاق الامم المتحدة (الذي وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونه سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الامم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا . . . ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الاساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية . . »

« اما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الانسان وفتحت باب التطور الجديد فاهمها مايلي :

المادة الاولى :

« وتقرر ان تعمل منظمة الامم المتحدة على احترام حقوق الانسان والحريات الاساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس او اللغة او الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

« وقد جاء فيها : « . . . تنشئ الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الانسان والحريات الاساسية للناس بلا تمييز بينهم في الجنس او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء . . . » .

المادة ٥٥ :

« رغبة في تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الامم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذي يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الامم المتحدة على أن ينتشر في العالم احترام حقوق الانسان والحريات

(٩) اصطلاح « الامم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لأول مرة في الاعلان المذكور .

(١٠) كان اساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها في « ديمرتون او كس » فيما بين اغسطس و اكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ،
ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥
- فرادى ومجتمعة - بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان
والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشئ المجلس الاقتصادي والاجتماعي لجائنا للشؤون الاقتصادية ولتعزيز حقوق
الانسان ... » .

٥ - على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادي والاجتماعي المذكور لجنة سماها
« لجنة حقوق الانسان » وجعل لها أغراضاً ثلاثة هي :

أولاً - اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً - اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً - اعداد مشروع بوسائل التنفيذ وبالأجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه
الحقوق .

٦ - واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في لبك سكسس وفي جنيف، ثم تقدمت
بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق
بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات
إيجابية على الدولة .

وقد أقرت هذا المشروع الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة
١٩٤٨ وكان ذلك في اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ - نالت الجهود في المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للأمم
المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من أن يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات
القانونية التي تتعهد بها الدول في شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكي يكون هذا
الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادئ وأهداف
تلتزم الدول التزاماً أدبياً - وليس التزاماً قانونياً - بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها . وقد توالى
الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقر الجمعية العامة في (١٦/١٢/١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل
بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (اى ٣٥ تصديقاً) وتشمل
هذه الوثائق :

أ - اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب - اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

ج - بروتوكول اختياري ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ - هنالك جهود عديدة اخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الانسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المرأة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة ابادته الجنس البشري والعقاب عليها، والغاء السخرة أو العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشي أو غير الانساني أو المدل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفي ، و اقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحرية عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق في الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفي هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات... تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدى للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاستراكي والكتلة الشرفية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلي :

- الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .
- الاتفاق الخاص بالحق الدولي في التصحيح (١٩٥٢) .
- الاتفاق الخاص بحقوق المرأة السياسية (١٩٥٢) .
- البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣) وتكملته سنة ١٩٥٦
- الاتفاق الخاص بمركز الانشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .
- الاتفاق الخاص بجنسية المرأة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .
- الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير سارى المفعول للآن) .
- الاتفاق الخاص بالرضا في الزواج والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .
- الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصرى (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .
- الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول للآن) .

- البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ - هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختلفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالا اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، و اعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذى دعت الجمعية العامة الى عقده كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر في طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ - يجب في ختام هذه البنود بضد الجهود الدولية لاشادة بنشاط الامانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة اعمال نذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالامانة العامة المنشورات التالية التي وزعت على نطاق واسع في العالم :

- الاعلام العالمي لحقوق الانسان - الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمناً اتفاقيتي نوعى الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحدهما كما سبق البيان) . - حماية الاقليات - تقرير عن الاسترقاق - دراسة التمييز في التعليم ، - دراسة التمييز في الحقوق السياسية - دراسة التمييز في موضوع الحقوق والممارسات الدينية - دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مفادرة اى قطربما في ذلك بلاده والعودة الى بلاده - دراسة حول حق كل فرد في ان يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي - التثقيف المدني والسياسي للمرأة - اتفاق بشأن جنسية المرأة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة (اقرته الجمعية العامة في ١١/٧/٦٧) - مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية - المركز القانوني للمرأة المتزوجة - جنسية المرأة المتزوجة - الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من أجل تقدم المرأة . - مساعدة الامم المتحدة من أجل تقدم المرأة . - الكتاب السنوي لحقوق الانسان - الامم المتحدة وحقوق الانسان - اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

- كذلك عدة منشورات وكنيات في محاربة التمييز العنصري (١١) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة انها أيضاً مزيج من النزعتين . السياسة والاجتماعية في فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) - الجهود الاقليمية في شان حقوق الانسان :

تستجيب هذه الجهود في الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعدد لاسباب او لآخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء في شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

(١١) نذكر من بينها نشرات عن :

- لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة في جنوب افريقيا .

- الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصري والتفرقة العنصرية ومعاملة السجنان في جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

- تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصري في جنوب افريقيا .

- اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

- الفصل العنصري في جنوب افريقيا (اسئلة واجوبة) - الاضطهاد والتمييز العنصري في افريقيا الجنوبية - مبدأ يتعذب (١ - الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمفصود بهذا « مبدأ المساواة في الحقوق ونقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب في ثمانين صفحة) - اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية (٥٤ صفحة) .

يصبح اقرب منالاً، وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت منفردة الا انها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيدها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادي والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من أجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبدل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم في نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الاعضاء تسسداً اقليمياً ما زال متخلفاً من فراغ عالمي ناجم عن افتقاد هذا الالتزام القانوني في شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذي ليس الا « اعلاناً » له مالا يخفى من قيمة ادبية عالمية ولكن تنقصه - كاعلان - قوة الالتزام القانوني حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالا يدرك كله لا يترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي في مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الامريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية - بصفة خاصة - في ربوعها وبمفهوم يفاير جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لانه اساس نظامها السياسي والاقتصادي .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ اثناء انعقاد مؤتمر أوروبا في مدينة لاهاي (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » او « لجنة أوروبا » على ان يكون خاصاً بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس أوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذي يرمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التي لا تكفل قانوناً أو في الواقع حريات الراي والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليمياً يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندا وايطاليا ولكسمبورج وهولندا والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) والسار وايسلنده (١٢) .

(١٢) وقع اعضاء مجلس أوروبا في نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت « اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية » (وقد دخلت دور التنفيذ في ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على التصديق عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفي ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدياً للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتازم الوفاق جديراً مع هذه الدولة كعضو في الاتفاقية والمنظمات المتبشقة عنها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على أنه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبي أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (أى بالمفهوم الغربي التقليدي للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وباخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد اوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادئ التي تعتبر ثراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على امكان دعوة ابة دولة للانسحاب من المجلس اذا خالف مخالفة خطيرة المبادئ المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الأوروبية المذكورة بوضوح روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بأنها « لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على أنه يمنع الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للجانب » وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من انه ليس فيها حكم يجوز تأويله على أنه يخول أى دولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية أو فرض قيود على هذه الحقوق والحريات أوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود أن نذكر الخطر الذي يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات التسبوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع ان أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية في حالتها الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الامة انما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة التسبوعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغصاب الحكم في هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشرفي والغربي للحرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ ان الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة في التاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(ه) - الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي ان نذكر بهذا الخصوص فضل الافكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلاً من أن « كوندورسيه » - أحد فلاسفة القرن الثامن عشر - قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذي قيل بحق انه كان ثمرة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرناً ، وان واضعيه كانوا ورثة ملايين من البشر شقوا لهم السبيل ، وان تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقى - كل في بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي - عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والدود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر في هذا المعنى « المعهد الدولي لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تُعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثاني - مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية في مضمون الاعلان المذكور يجب ان يكون ذلك في ضوء ثلاث حقائق أساسية يلزم أولا بيانها في شأنه وهي: ما هي الآراء حول قوة الالتزام التي لهذا « الاعلان » الذي لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذي بلغته الأفكار بصدد حقوق الانسان في هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور أو عليه ؟ ونالتاً ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما اثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

(١) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى ان الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذي فرض على الدول الاعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذي يحرم اليابانيين من التملك العقاري ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب في المعاملة مخالفاً للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على أن الاسلم والراجح لدى الباحثين عامة هو الرأي المعارض الذي يرى أن الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته أدبية كبيرة ، وذلك لأسباب متعددة أهمها أن هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذي يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع في اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر في شكل قرار من الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأي أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ اكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان في كل مناسبة ، يستند اليه أنصار الحقوق والحريات والمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتداء على تلك الحقوق والحريات . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأي العام العالمي من جهة ، وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الامم المتحدة حتى أصبح في نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانماؤها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الإنسان نوعاً وطابعاً في العصر الحديث :

هذه الحقوق - في أصلها التقليدي الذي أخذه العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة - ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولة لا تلتزم معها بأى التزام إيجابي نحو الأفراد بل تلتزم بالامتناع عن إتيان الأمور التي تتنافى مع هذه الحقوق أو تنال منها .

وعليه فإن كانت للأفراد مثلاً حرية الملكية وحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد في أن يطالب الدولة بأن تحقق له فعلاً قدرأ من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره . فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف في سبيل تمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلاً . ولذلك قيل أن الدولة قررت هذه الحقوق والحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيش عضواً في مجتمع اقتصادي واجتماعي تنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدان حقوقه وحرياته أن التزمت الدولة بجانب السلبية وعدم التدخل في حياته ولم تتقدم لتمد إليه يد المساعدة .

لذلك - وتحت ضغط التيارات الاشتراكية بصفة خاصة - تطورت حقوق الإنسان ، ولم يقف تطورها عند حد تأكيد تلك الحقوق والحريات السلبية القديمة أو التقليدية (الكلاسيكية) وإنما تجاوزت ذلك إلى تكليف الدولة بالتدخل الإيجابي بصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعه كفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها في حرية الفرد وتحديد حدودها بحدود لم تكن موجودة من قبل عندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها أعباء إيجابية متعددة الصور قبل الأفراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الحديثة فرض تكاليف إيجابية على الدولة تمكنها من أن تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت إلى تقرير هذه الحقوق عدة دساتير في العصر الحديث وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان . كما قررت بعض القوانين العادية في دول أخرى كإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية . ومثال ذلك التطور قوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التأمين الصحي ومستشفيات الموظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفي مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلك حق الفرد في أن يجد عملاً (حق العمل) وفي تكوين النقابات والتمتع بالطمأنينة الاقتصادية ، والأجر العادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد في أن يتمكن من فرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الإلزامي ، وحقه في أن ينعم بالعيش اللائق ، وفي أن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجز والشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك في أن يعمل في ظروف مشرفة وفي التمتع بالراحة وبأوقات الفراغ . وكذلك حماية الأسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيم الاقتصادي العام ، وتضامن الأمة أمام المحن القومية ، وتحقيق العدالة الاجتماعية في شئون الضرائب ، واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والإدخار ، وتنظيم التأمين ، وحق الإضراب وغير ذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وأمثالها غاية سامية هي تحقيق أكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمال والطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي في مأمن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكية المتطرفة .

(ج) - تبين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الإنسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية أساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة إعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنهما تشمل كذلك على تفوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر الملائم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في منل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الأهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة أن السلطة العامة (أي الدولة) ليست غاية في ذاتها بل ضماناً وحماً لحياة الفرد المدنية وحرياته .

أما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اختلافاً كبيراً . لأن هذا النسخ من العالم - كما لا يخفى - يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما أن هذه الدول تولى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » السليدية ، وفهم هذه الأخيرة فهماً يتفق مع وجهة نظرها في إعلاء الجماعة على الأفراد . ولذلك نجد في الإعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٢) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجد أنه ينظر إلى حقوق الإنسان كالتزامات تلزم بها الدولة أزاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الرراع وغيرهم ، فهي تلزم منلا بكفالة حق الأفراد في أن يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والإجارات المأجورة وما إلى ذلك . أما الحريات الفردية - كحرية الرأي والصحافة والاجتماع وغيرها - فإنها لا تعتبر « حريات » أو « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلزم الدولة بموجبها بأن توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة ، وما إليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو سخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم أن دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فإن روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت إلى سائر أوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد أثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الأوروبي وفي واضعي الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . أما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت - وبشكل أوضح - تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الإنسان واجبات تلزم الدولة بإدائها للمواطنين ، وليس حقاً للفرد أزاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهي هوة نرداد أثرها إذا أضفنا إليها ما بين الكتلتين من مصالح متعارضة وأغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، وإلى هذا تبرز الخلافات التي مطلت الإعلان العالمي حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات أدبية ومثالية على الرأي الراجح السائد) ، وهي خلافات أشد ضراوة عندما يصبح الأمر أكثر إلزاماً ، وهو ما حدث بصدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختياري الملحق بهذه الأخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق أن الجمعية العامة قد أقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٢/١٢/١٩٦٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربي قد أخذ

(١٢) نلصد « إعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستقلة » الذي أقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضامف عنايته بالجانب الاقتصادى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدي التطرف فى النزعة الفردية - أو فى فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » - الى تعريض المجموع (أى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر ، أو بعبارة أخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، أو للنظام الاجتماعى الذى يكفلها . ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظات مؤلمة فى هذا الشأن للدول الغربية ، فاستفلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطية الغربية ، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمتها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كتيكو سلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاجداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما يلفت النظر أن نجد مثلاً لهذا الحد يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ فى مصر . فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف أو وقفها أو الغاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما على التوالى - على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفى فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادئ التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك أيضاً المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية - أو تستهدف الاعتداء - على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور .

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات اخطر وأبعد أغواراً مما يبدو لأول وهلة . وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسى أن الحرية الحقيقية لا مكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقيّة وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق - فى الغالب - بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالي قبل بلوغه المرحلة الشيوعية ، ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الأفراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك أكيدة وذات

مضمون مختلف عنها في الديمقراطية الغربية «البورجوازية» حيث يعترف بالحرية السياسية شكلاً ويهدرها النظام الاستغلالي فعلاً . فالحرية - في هذا النظر - ذات جوهر مادي أو اقتصادي . وهي لا تتحقق بالمعنويات او بالمساواة امام القانون او في الامتيازات السياسية او بالمساواة في الفرص واذا كان صحيحاً - الى حد كبير - ان الانسان بطبيعته حيوان سياسى ، فان الاقرب الى الصواب ان يقال ان « الانسان بطبيعته حيوان عامل يستخدم الآلة . . . » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد امر يمكن ان يضاف الى الحرية السياسية ، انما « هي الشرط الضروري لكفالة الحريات الاخرى ، فهي التي تجعل هذه الحريات الاخيرة ممكنة » ، وهي التي تحدد مداها والانسان - قبل ان يستطیع استخدام مواهبه الفكرية ، ويقف امام القانون ، ويمارس امتيازاته السياسية ، يجب ان يأكل وان يشرب وان يلبس وان يجد مأوى ، وان ينتج لكي يحقق هذه الاشياء كلها » .

وعليه « فالحرية عند الماركسية ذات مضمون اجتماعي دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر او حرية عقيدة او حرية رأي ، لان الحرية سقى كافة صورها - لا توجد الا في نظام اجتماعي ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انكار الفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الأساس ، وانكار لفكره الغرب في امكان اضافة الحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية العائدة . وانكار كذلك لمسئور الحريات على انها تقييد للسلطة ، والحرية لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتماعية بل بالفائتها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد وبهذا يكون مضمون الحرية - في الماركسية - اجتماعياً على الدوام . .

ازاء هذا المعارض الواضح الكبير بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية يبدي كتاب عديدون نشاطاً مهم حول امكان السلاق عند حل وسط في شأن الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب المعثر في المجال الدولي حول الاعلان العالمى للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الاعاوين السابق المنوبة بهما (١٤)

وفي الفقه القانوني والساسى نجد كذلك اصداء هذا التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنا في ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلي :

يصل الماركسيون من ناحية لغاية العنف في نقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتخافلة عن الترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعية التي يضفيها الوضع الاجتماعي على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكدوبة بورجوازية » ، كما قال ماركس عن حقوق الانسان ، انها « خيال بورجوازي » ويعتبر الماركسيون الديمقراطية الغربية في جملتها « دكتاتورية بورجوازية » ، وانه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعور كأفراد منعزلين لهم حقوق لا يمكن ان تنتزع منهم . وان « الحرية البورجوازية حرية صورية وسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتفريق بها . »

وعلى غرار ذلك فال معززون ! مثل بنسام وهيوم ويورك وغيرهم) ان واضعى اعلان سنة ١٧٨٩ الفرنسي سببوا اضراراً اجتماعية خطيرة باعلانهم المساواة بين البشر ، وهي « اسطورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرة جداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلاً .

(١٤) ينظر ثبت المراجع في نهاية هذا البحث ، وبراجع في تفصيل ، مضمون الحرية في المذاهب السياسية البحث المنشور في هذا العدد كذلك - بالعنوان المذكور - لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بأراء خاطئة وآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هي « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئاً ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحى الحقيقى » . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام بأعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقاً فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها . . . وأن الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلق لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصادياً . . . وأن الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير . . . وكل ذلك ليس فقط غير منطقى بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان - بكاملها - عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنديد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هي دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة . . .

وفى مثل هذه المعانى يقول الغربيون مثلاً انه « فى أحضان الحرية يفتح الراى مثلما تفتح الزهرة فى ضحوة الشمس . . . وبين يديها تندفع المواهب من مكانها تخترع وتبتدع لتنشئ مقومات الامة . . . والحرية تبعث العدل . . . والعدل لا يبسط جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العبد اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الرأى بعلمه وعقله وادبه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل . . . » . ويروى أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدثاً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والغربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرئاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هي الحرية ، والحرية هي السعادة . . . وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها . . . » .

ويذكر عن « ماديسون » (أحد ابطال الدستور الأمريكى) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا . . . ولسوف تبقى المعرفة أبداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « جفرسون » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « . . . لو كان لى ان أختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « ماديسون » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الأمريكية من أن تظل « مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبى . . . كذلك قال « أوسكين » ان حرية الراى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو أعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير . . . ويؤكد « بيرك » أن الدولة التى لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء . . . » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحرية والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعتها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعتها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للأجيال القادمة فيه كما هو للأجيال الحاضرة ، وهو حرمان لأولئك الذين يخالفون هذا الراى أكثر مما هو حرمان لأولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الراى صواباً فقد حرّموا من الفرصة لاحتلال الصواب

محل الخطأ ، وإذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازى تقريبا النفع الأول . »

كذلك قيل عن روح البحث الحر انه « يجب ألا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في ألمانيا النازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون باعنة السلطة السياسية » . . . « كما يجب أن لا يكون هنالك تقاطع يقف عندها النقاش . . . » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة . . . » ويجب أن يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الامور معا . . . »

وفي النهاية نسجل كانبودج للتجوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الفريين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القدسوى ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما على الذين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدى الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تأثير الرقابة - وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تأثير نوع واحد من المفانيد . فآفاق المواطن في الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية أجهزة الدعاية التى تحركها حكومته . . . » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لان نصبح خاضعين لحكم مجبوهة من اعتقادات غير معقولة تخلفت عن عهد غابر . . . فنصبح ضحايا مجازاة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالراى وعدم التقيد بالعرف . . . »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطى فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين . . . ومع ذلك لا ينبغي فقد الامل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجارى المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الامل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربى بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكرى واساسها الفلسفى ومضمونها القانونى تخفيفاً لمظنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والافكار الاشتراكية الملائمة . وما من شك في أن هذا الاتجاه يقرب - الى حد ما - مسافة الخلف بين المفهومين الشرقى والغربى للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الامل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الافكار وتعديل لبعض الاحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحاً بينها وبين احكام الدساتير الغربية أو الاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى يمثل - كاعلان ادبى او مثالى - قدراً من امل التعايش السلمى بين مفهومى الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمى من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان ، وهو احدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمى ، كما انه يمثل - كاعلان ادبى مثالى - قدراً من التعايش السلمى بين الفكرين أو المفهومين الشرقى والغربى حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول - الحقوق المدنية والسياسية في الاعلان العالمي

(١) التسمية : شاع في القرن الثامن عشر في فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح « الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Public ou Sociaux . والرأى متجه في العصر الحديث الى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانب شعوره بحقه ، و اظهاراً لما في التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجبات على الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق - كقاعدة عامة - لأبناء الامة والأجانب ، وهى تختلف في ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيين بل وعلى فئة منهم بالذات هى التى لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوق يقصد بها اشتراك الأفراد في السلطات العامة (تسريعية أو تنفيذية أو قضائية) ، وأبرز مثل لها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين « حقوق مدنية » و « حقوق سياسية » ، فإن من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك ، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد نُشترط على سبيل الاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فإن حصل مثل ذلك كان مرجعه إما الى كون الحق العام يؤدي الى المساهمة في الشؤون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالى شبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى . وإما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافر لدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظيف .

(ب) - غلبة المفهوم السياسي التقليدى للحقوق على ديباجة الاعلان العالمي :

يحس القارئ لديباجة الاعلان العالمي - بصفة غالبية - وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدى) لحقوق الانسان ، بل يكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن (لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هي أساس الحرية والعدل والسلام في العالم (١٥)

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » ويقول الرسول الأعظم صلوات الله وسلامه عليه : « الناس سواسية كأسنان المشط » ويقول كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لأفضل لعربي على عجمي الا بالثقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجبها عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبيط مصرى ضربه ابن عمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرناً) .

ونسود - بمناسبة هذا الاستشهاد وأمثاله في هذا المقال - التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين - سواء بحسن نية أو بسوء قصد - وهو تصويرهم أحكام الاسلام الرائعة في شأن الحكم وحقوق الانسان على أنها نظم « مثالية » أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متأثرين بما أصاب الحكومة الاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملا التاديب من مخالفات لأحكام الاسلام في هذا المصمار . فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام في شيء بل هى من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقد شجبتها في حينها كثيرون ممن نالوا الاذى أو ذهبوا ضحية السنديد بالخروج على حكم الاسلام (ديناً ودولة) وكل ذلك الخروج لم يكن الا جزئياً على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محلات لذلك الخروج ، كما ان ذلك لا ينفي واقعية « الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ، ولا ينفي واقعية الحكم الاسلامى - جزئياً على الأقل - في العهود التالية وبدرجات متفاوتة كانت تصل احياناً الى الكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤها قد افضى الى اعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انيثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع (أو الخوف) والفاقة .

« ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الانسان ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح .

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ...»

« ولما كان للدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة نادى بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب أعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدي » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقى ولرفع مستوى الحياة ولكن « في جو من الحرية أفسح » .

أي بدون المفهوم الذي يهدر فردية الحرية في سبيل الرقى الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفي هذا - كما لا يخفى - محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذي كان مجرد « نزعة » في الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » في ٢٠/٦/١٧٩٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب ألا تكون للقضية حدود غير حدود العالم...» مشيراً الى الهدف المرجو هو

= فمن الخطأ إذن تصوير الحكومة الإسلامية - برغم كل هذا الواقع - كمجرد مثالية إسلامية وتشبيهاً - لذلك - بمثالية المسيحية القائمة على أساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتي - رغم اجلالنا البالغ لرسالتها - لم تات « ديناً ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطئ هؤلاء من جهة أخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الأحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة في القرون الوسطى وفي عهد النهضة ، بدور « المذاهب الإسلامية » ، متناسين أن في المصدرين الأولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت في التفسير او وجهات النظر عند التناويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الإسلامية جميعها الى نبعها الديني (كدين ودولة) بما لا مثيل له في أي دين آخر ، وذلك برغم أن الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام تقديمياً في تنظيم شئون الدنيا كذلك وبتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الأديان السماوية « متمماً لكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك في الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن اب البشر (مخاطباً ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ... »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبرها تم بالاعلان العالمى سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » فى الجمعية المذكورة أيضا عندما قال : « فلنأمل أن ينمحي قريبا تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » . . . (ويلاحظ ما فى استعمال لفظ « الاعلان العالمى » من مجازة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل « الاعلان الدولى ») .

وفى تحليل ديباجة الاعلان العالمى يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن «الحريات الاربع » التى نادى بها فى ١/٦/١٩٤١ الرئيس الأمريكى الأسبق « روزفلت » (والحريتان الأخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، المعروفتان من قبل فى فلسفة روسو وغيره ، وفى اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقى - ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتى - لم يكن بالطبع راضيا عن هذا المنحى فى مفاهيم الحقوق والحريات، ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمى بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعا ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه فى حاجة الى تحسينات أساسية فى جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح بأغلبية ٤٥ صوتا وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات أخرى (بجلسة ١٢/٨/١٩٤٨) نص أحدها على ما يلى : « اعتبار الملكية أو التعليم أو أية مؤهلات أخرى سببا فى التمييز بين المواطنين فى انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضا مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف فى المفهوم وفى الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمى بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واورانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسى (الأستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمى صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات » مؤكداً أنه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » . . .

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقى فى النهاية بهذا المفهوم التقليدى فى ديباجة الاعلان (ثم فى أغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربى ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلانا غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التى كان دورها مرتقبا بعد الاعلان. وفعلنا صمدت الكتلة الشرقية

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) رأت اللجنة فى مراحلها الاولى مسز روزفلت ، ورأسها حينما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حينما المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالتزام ، بل ويتضمن - فيما يتضمن - قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيده لجانبها وتجردها ، ان لم نقل يختص اقتحامها لاسراره وتدخلها في شؤنه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيده والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها في فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادي لا مجرد أساس ميثاقيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقت الإشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) في مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الأخرى ونعني بها الحرية والإخاء ... ترجعها (المادة الأولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والأخلاقية ، والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث أنها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح (أو اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لاحدهما على الآخر . ولقد رأت الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان أنها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجمهير الشعب وواجب الدولة في أن تضمن هذه الحقوق ، بينما ركزت - على العكس من ذلك - امريكا وانجلترا اهتمامهما في الحريات الفردية التقليدية ... » وأشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (المسيو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الأخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن أين يستمدّها الفرد . « هل الدولة هي التي تمنحها لها أو الهيئة الاجتماعية أو الامم المتحدة ، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انساناً (ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة » وتكون الحقوق هي التي تحدّد سلطان الجماعة « لا العكس .

(ج) - غلبة المفهوم السياسي (التقليدي) كذلك على مواد الاعلان العالمي مع قدر واضح من

العناية بالمفهوم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي :

ان ما سبق ذكره في شأن ديباجة الاعلان العالمي ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها - بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح - المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الأكثر عدداً) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً . (٢) ويخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة في جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا أنها في سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الأفراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقررها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات أمانة في عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء في مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء في معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن أن يقررها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها وتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي » .

ويلاحظ ما سبق من أن مآسي الحربين العالميتين وخاصة الحرب الثانية هي التي قوت فكرة تقييد الحرية في المجتمع الديمقراطي حيث وضع خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذي يقررها ويكفلها ، في حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد في المعسكر المقابل ، أى الطرف الآخر في المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس في هذا الاعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أى حق في القيام بنشاط أو تبادلية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر في هذا النص كذلك روح الحذر التي رايناها في المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالى المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفرعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك أن كل التقسيمات - القانونية - نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل الى مجرد تذوق الفقيه الشخصى لهذا التقسيم أو ذاك ، وتقديره الذاتي لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسى وجانب آخر اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لان كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعى مشترك بينها مع اختلاف في نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم أسلوب نتبعه هو ذلك الذى سارت عليه الجهود الدولية في شأن حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) وإلى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الاعلان العالى للحقوق (سواء في لجنة حقوق الانسان أو في الجمعية العامة أو أجنعتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى أساسه اعد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية في الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالى - ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للامم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار اليهما لم يدخل بعد مرحلة التنفيذ ، - كما عرفنا - فان

من الواجب الاسترشاد بهما في تكملة الاعلان العالمى وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد اقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما اقرت الاعلان العالمى من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا - قبل المواد - ما جاء في ديباجتي الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :
« ان الدول الاطراف في الاتفاقية الحالية ،

» حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الاسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التى لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادئ المعلنة في ميثاق الامم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام في العالم .

» واقراراً منها بانبناف هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة في الانسان .

» واقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

» ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الامم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمى لحقوق الانسان وحرياته ومراعاتها .

» وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذى ينتمى اليه (٢٠) في الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

» توافق على المواد التالية الخ »

وبالعودة الى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصاً عديدة تدور حول فكرة المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (أولاً) بالنامى الاجتماعية (وهى : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) - يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسى التقليدى » للحقوق والحريات مجازة للتيارات والأفكار الاشتراكية . كما يلاحظ ان اتفاقية الحقوق السياسية منظور اليها على ان تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك ان الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة في الاعلان العالمى فلم تذكر مثلاً حق التملك ، ومنع الحرمان التمسفى من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين في بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة تصفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها في الاعلان العالمى ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالاقليات (العرقية او الدينية او اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمى كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية الاقتصادية . . .) وحق الاضراب وامور الاسرة . . . والتعليم .

وايضاً يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة او الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) - ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والاطفال (م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانية) .

القضاء ، وفي التوظيف)وتتعلق تانياً بالمساواة في الأعباء أو التكاليف العامة (أى المساواة في الضرائب وفي الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل - برغم الخلافات التي لا تحصى - فئتين أساسيتين : اولاهما : «الحرية المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية - شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات - ثم حق التملك ، فحرمة المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد آنرنا تسميتها بالحرية المتصلة بمصالح الافراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الرأي والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، أشد تدخلاً في نصوص المواد التي عالجتها في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١ ، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تدرج تحته كل مادة أو كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتحى اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتى أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض أى انسان للتعذيب وللعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة ، كما أن لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى ان يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التى يمنحها له القانون .

- (مادة ٩) لا يجوز القبض على أى انسان أوحجزه أو نفيه تعسفا .
- (مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه .
- (مادة ١١) : ١ - كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً الى أن تثبت ادانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .
- ٢ - لا يدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جريمة وفقاً للقانون الوطنى أوالدولى وقت ارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة .
- (مادة ١٢) لا يعرض احد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو اسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .
- (مادة ١٣) : ١ - لكل فرد حرية التنقل واختيار محل اقامته داخل حدود كل دولة .
- ٢ - يحق لكل فرد أن يفادر أبة بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .
- (مادة ١٤) : ١ - لكل فرد الحق فى أن يلجأ الى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء اليها هرباً من الاضطهاد .
- ٢ - لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها .
- (مادة ١٥) : ١ - لكل فرد حق التمتع بجنسية ما .
- ٢ - لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .
- (مادة ١٦) : ١ - للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله .
- ٢ - لا يبرم عقد الزواج الا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .
- ٣ - الأسرة هى الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .
- (مادة ١٧) : ١ - لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره
- ٢ - لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً
- (مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء اكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقييد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ - لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ - لا يجوز إرغام أحد على الانضمام الى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ - لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ - لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد .

٣ - ان إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ، ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيما تتضمن ما يتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشة وحق الراحة وأوقات الفراغ وتحديد ساعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلق بالأسرة ومستواها المعيشى والصحة والاجتماعى، وكذلك الأمومة والطفولة ، والنساء ، وحالات المرض والشيخوخة والعجز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها . . . وما الى ذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد في الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذه النواحي المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية، وفي أن تحقق بواسطة المجهود القومى والتعاون الدولى، وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحفوف الاقتصادية والاجتماعية والتربوية (أو الثقافية) التى لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ - لكل شخص الحق في العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ - لكل فرد دون أى تمييز الحق في أجر متساو للعمل .

٣ - لكل فرد يقوم بعمل ، الحق في أجر عادل مرض يكفل له ولاسرة عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عند اللزوم ، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية .

٤ - لكل شخص الحق في ان ينشئ وينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق في الراحة ، وفي أوقات الفراغ ، ولا سيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر .

(المادة ٢٥) : ١ - لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولاسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ - للامومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء اكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ - لكل شخص الحق في التعلم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الاولى والاساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الاولى الزاميا ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ - يجب أن تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملا ، والى تعزيز احترام الانسان والحريات الاساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية او الدينية ، والى زيادة مجهود الامم المتحدة لحفظ السلام .

٣ - للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية اولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ - لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكا حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز في التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) في ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيراً الى « المساواة في فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما نحترم التنوع في أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها في شجب أى نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع في حق التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بأنه « يشمل أى تفرقة أو عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومي أو الاجتماعى أو الظروف الاقتصادية أو المولد ، مما تهدف أو تؤثر في الغاء أو تحريف المساواة في المعاملة في التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقا للمادة الاولى) :

(١) تجريد أى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر أى شخص أو جماعة من الناس في مستوى أدنى من التعليم .

(ج) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لأفراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعة من الناس تنعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادة الثانية) :

(١) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلة ومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة في حق التمتع بالتعليم . .

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليمية المنفصلة تمثيلاً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة أن تكون المساهمة فيها أو الانتساب اليها اختيارياً وأن يكون المستوى التعليمي مما يمكن أن تختطه أو تقرره السلطات المسئولة . .

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غير الهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة . . . وبالمستوى السابق ذكره في البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التسريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنية بالتفرقة في المعاملة بين الوطنيين في الاقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين في أراضي الدولة نفس حق التمتع بالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانياً والزامياً ، والثانوى في مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلى أساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربية الاشخاص الذين لم ينالوا اى تحصيل ابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله . . . وأن تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطوير الشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيع التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاط الامم المتحدة في الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء في اختيار المعاهد لابنائهم امراً حيوياً ، وان يتعلموا تعليماً يتماشى مع عقائدهم دينياً واخلاقياً . . . وبلغة الاقليات القومية وحق استعمالها . . . وكل ذلك بصورة اختيارية . . .

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاق للدول التي ليست أعضاء في اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويت متجاوبة مع هذه المعاني حيث نجد في شأن التعليم بالذات المادة ١٣ نقول : « التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترعى الدولة العلوم والآداب والفنون وتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤ : أن : « التعليم حق للكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفي حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني في مراحله الاولى وفقاً للقانون ، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصة بنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية - كنموذج فقط - الى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الاعلان تحقّقاً تاماً . » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن « واجبات » الفرد نحو « المجتمع » . . . وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جواز ممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قرره المادة الأخيرة - الثلاثون - من عدم جواز اى نشاط أو عمل يهدف الى « هدم الحقوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور في « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور في مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

أهم مراجع البحث

- (أ) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (في الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستوري والقانون الدولي العام
- (ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) في شأن حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقات والتحقيقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق .
- (ج) منشورات اليونسكو ومنها المتعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .
- (د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) اصدره « المعهد الدولي لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالا تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على اللطافين الدولي والاوروبي . وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .
- (هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميريك جيتزفيتش (١٩٥٠ - ١٩٥١) - M. Guetziévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .
- (و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .
- (ز) رسالة Yeltekim من الاساس القانوني لحقوق الانسان ، لوزان ، ١٩٥٠ .
- (ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou . (١٩٥١) .
- (ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبرو O. Dupeyrou (١٩٦٦) .
- (ي) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .
- (كـ) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة في المكتب التجاري - بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٣ .
- (لـ) مؤلف ولیم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- (م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وفاة النظام الاجتماعي باعتبارها قيذا على الحريات العامة ١٩٦٠ ، وازمة الحريات في المسكرين الشرقي والغربي . (١٩٦١) . والحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ، (١٩٦١) .
- (ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولي (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .
- (س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير بابيه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .
- (ع) مقالات للدكتور محمود عزى منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الاول لحقوق الانسان .
- (ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمى لحقوق الانسان » للعيد الدكتور عبد الحى حجازى (في الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ - ١٤٠) .
- (ص) عبد الحميد عبد الفتى ، الميثاق الدولي لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .
- (ق) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الانسان او ما يتصل بها في الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واولجنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظراً لوجود بحث خاص به في ذات العدد من المجلة) .

فؤاد زكريا *

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشكلة الحرية الانسانية ، في عمومها ، من المشكلات التي خلّفت وراءها تراثاً طويلاً ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الانساني من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسية . ولكن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثاً صريحاً ، ولم يُخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وإنما الذي نعينه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التي تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته في هذا الموضوع على نحو ضمني من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلي الذي يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

من المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعناه الدقيق المحدد ، الذي نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وإن البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول أنه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعني به معنى « المعرفة » والسعي الى بلوغ الحقيقة ، وإلى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالباحث الميتافيزيقي في مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو في المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل في صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع أنه بمقاييس المناهج العلمية

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر .
يهتم بمشكلات الفكر الفلسفي الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من أهم كتبه كتاب عن
نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديثه أبعد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الفيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معانى الكلمة ، وان كان في نظر العلماء المنهجين مفتقراً الى أبسط الشروط التى لا يمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسّع لا يكون المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلاً منه .

بهذا المعنى الموسّع ، الذى يكون فيه العلم مرادفاً « للمعرفة » ، أى كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعى الانسانى . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، فى العقائد السماوية ، تنطوى على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذى يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به الى فهمها والسيطرة عليها فى الوقت ذاته .

« فى البداية كان الرجل والمرأة يعيشان فى جنة عدن فى انسجام تام معا ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتباً ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضاً . كان الرجل محرمًا عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الالهى ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التى يكون جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التى تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعنى تحرير ذاته من القهر ، وارتقائه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة فى مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو فى وجهه الانسانى الايجابى أول فعل من أفعال الحرية ، أى أول فعل انساني . ففى القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلى ، فى السلوك ضد الأمر الالهى ، أما من جانبها المادى فهى تكمن فى الأكل من شجرة المعرفة . أى أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (١) . »

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففى فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هى الدلالة التى يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهى دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذى اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسؤولية التى يحملها على اكتافه من يريد الوصول الى علم بالاشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عذابه - أى خرج من الجنة - فى نفس الوقت الذى اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم فى الأمر أن أول فعل حر للانسان كان فعلاً غاية العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أى أن الانسان كان يعلم أنه بسلوكه هذا الطريق كان يريد - بمعنى معين - أن يشارك الله فى إحاطته بالاشياء علماً .

على أن القصة الدينية التى تتحدث عن الفعل الحر الأول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذى ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم - بمعنى المعرفة - بل ان فكرة الثواب والعقاب ، وهى فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعاً ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : اذ ان الله

(1) Fromm Erich : The Fear of Freedom (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

أعطى الإنسان معرفه بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وترك لنا حرية التصرف ، لكي يصدر حكمه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ، وتلك المعرفة ، لكانت المسئولية أمام الله مستحيلة ، ولما كان هناك معنى للعقاب والسواب . وهكذا يبدو أن فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الإنسان ، ومسئوليته أمام الله ، تفترض معرفته الكامله بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذى يضمن عدالة الثواب والعقاب فى العالم الآخر . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة ترتبط بالعلم الإلهي والعلم الإنساني معاً ، وبدونهما لا تبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التى تنكر الحرية ، وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل ما يحدث فى حياة الإنسان إنما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الإطلاق فى المجرى الذى تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل إنسان ، بحيث لا تكون حرية الإنسان فى التصرف إلا وهماً كبيراً ، وبالمثل فإن معرفة الإنسان لن تقدم ولن تؤخر ، لأن أقصى ما يستطيع عقل الإنسان أن يفعله هو أن يمثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب أن يدرك المرء فى هذا المذهب القدرى تأكيداً - عن طريق السلب - للارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأن انتفاء تأثير المعرفة مرتبط فى هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الإنسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته أى أثر فى مصيره . أما إذا نظرنا الى هذا المذهب من زاوية المسلك الإلهي ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فإذا ما بحثنا عن السبب الذى يدعونا الى نسبة هذه الحرية الى الله فى المذاهب القدرية ، لوجدنا أنه هو العلم : فبفضل العلم الإلهي ، الذى يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة أخرى فإن مذهب القدرية ينطوى ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بأنه هو ذلك الذى يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطباقه على الإنسان ، ولا ينطبق الا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطقية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فإذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا الى التاريخ الفكرى الدنيوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم فى عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، إذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فإن هدفنا لا يعدو أن يكون تقديم عرض تاريخى سريع للروابط بين العلم والحرية .

فى العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية فى بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكون فيه مرتبطاً بمفهوم العلم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذى يتمتع بمركز اجتماعى معين ، يؤهله لأن يتصف بصفات خاصة ، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذى يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ، هو أن العبيد يعفونه من أعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية إذن كانت فى الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه فى المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونية كانت تؤدي بصاحبها الى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التى عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفى أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذى أحرزه اليونانيون فى الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، الى انتشار نظام الرق ، الذى أتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحة الجسمية والذهنية ما مكثهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة أخرى فإن العلم

الذي ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذي كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، في مقابل العبودية التي يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانوني معين ، وأصبحت الحرية هي التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرته الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، واذا أمكنه أن يتحكم في الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذي طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت في الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : إذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة في الكون ، هي التي تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة في ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف - فيما رأى الرواقيون ، الذين أنتشر بينهم هذا اللون من التفكير - هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصرأ بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مرّ التاريخ البشري : حرية الفرد الواحد في عهود الطفيلان القديمة ، وحرية الأقلية في العصر اليوناني المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع في العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الألمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور - على نحو لا يخلو من الصوفية الفاضلة - أن هذه الامة هي وحدها التي تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لرأى « هيجل » هذا أي أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذي كانت تعيش فيه الامة الألمانية في عصره ، والذي كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليتمكن القول ان الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقيق في جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعني ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب في شطرها الأخير الذي يتحدث فيه عن شمول الحرية في العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن نصدق اذا استبعدنا منها أية إشارة الى الامة الألمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، واذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وان لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله في هذا السبيل من جهود . وهو في ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكي الذي لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن نكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان في العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التي يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش في ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فإن الهدف المعلن عنه ، حتى

في هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد في العصور القديمة . فما سبب هذا التغير الجذري في نظرتنا الى الحرية ؟ وما هي الظروف التي ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التي لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية . أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المثل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الإنسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كتوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الانسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فانه أدى ، من الوجهة الإيجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أنجب العصر الحديث ، على نحو لا بدع مجالاً لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم في أحدهما يعني تقدماً في الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كال ظهور البوادر الاولى للمنهج العلمي الحديث يعني حرراً من سلطة الكنيسة التي فرضت أقسى القيود على انسان العصور الوسطى . ولم تكن الكسوف الفلكية الحاسمة التي توصل اليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعني بداية عصر جديد في تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعني أيضاً تحرير الانسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التي يعيش عليها هي مركز الكون ، وبأن كل شيء في العالم مسخر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء امداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التي يكتسب فيها الانسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شيء لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه انساناً ، أو أن غاياته وقيمه الانسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذي أحرزه العلم التطبيقي ، مثلاً في التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نصرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهي الحركة التي أحرزت أول نجاح حاسم لها في قانون الاصلاح النيابي عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التي كانت في ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا في العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحرية الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالة العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، في أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للانسان من حيث هو انسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة في المجتمع . بل أن الحرية المحدودة انما نحمل في داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذي لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة نكر تماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلاً من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل أن اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معا . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يتركز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعني مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك في أن هذا هو أبلغ الدروس التي نكتسبها من تطور مفهومي العلم والحرية الشخصية في تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظري للصلة بين العلم والحرية

إذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية ونيقة بين العلم والحرية في عصور التاريخ الرئيسية ، فإن المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهي دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة في هذا الموضوع ، وصل بعضها الى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة ، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، إذ أن المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل - كما هو معروف - على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فإن هذه المناقشة ، وإن لم تكن تنتهي في كثير من الأحيان الى نتائج نهائية ، فإنها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التي قيلت ، من وجهة النظر الفلسفية ، في العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتيبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ - حياد العلم إزاء الحرية :

أول رأي يصادفنا في موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الرأي الذي يستبعد أصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم في نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام إزاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكثرث بهذه القيم ، أو أنه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل أن كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل في مجال القيم ، ويترك لأنواع أخرى من النشاط الروحي والعقلي للإنسان مهمة بحث القيم والعمل على إعلانها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ أيام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : إذ أن التفسير الآلي للطبيعة وللكون قد أخذ يزداد قوة ، وأصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . وأصبحت الروح الموضوعية ذاتها - وهي شرط لا غناء عنه للعلم - تعنى ترك القيم والمشاعر والأمانى البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذي أخذ يفزو على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي في العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضي محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعي التام إزاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تأكيد حياد العلم هي المذهب الوضعي ، الذي جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد أن القيم ، من حيث هي تعبير عن أمان ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الامور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التي نحن بصدددها ، يعنى أن العلم محايد إزاء الحرية ، فهو لا يقف في وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لأن الحرية تنتمي الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعنى الى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من أننا لا نود أن ندخل الآن في معركة نقدية مع الرأي القائل بحياد العلم إزاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن في ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الرأي ، فإننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، أن هذا الرأي ، حتى لو صح ، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمي في ذاته لا صلة له بالسعي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن أن يُنظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث نتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات

مساس مباشر بمتسكة الحرية ، أيا كان فهمنا لهذا اللفظ الآخر . فالخطأ الذي وقع فيه الرأي العائل بحيان العلم هو أنه نظر الى العلم بطريقة انعزالية ، بحيث لم يضع في اعتباره سوى عملية البحث العلمى والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنه لو كان قد تأمل العلم في سياقه الأوسع ، أعنى من حيث أصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهى الى رأي مخالف تماما ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ - نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الاصدق للعلاقة بين العلم والحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنى أن هذه العلاقة مزدوجة على نحو ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر أحد طرفيها بوضوح قاطع في فلسفة اسبينوزا ، وذلك في قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون أنفسهم احرارا ، وهو ظن لا يرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التى تحكم في هذه الافعال . وأذن فقوم فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لأفعالهم . ذلك لأنهم حين يقولون : ان الافعال الانسانية تتوقف على الإرادة ، فهم انما يفوهون بالفاظ ليست لديهم أية فكرة عنها . والواقع أن الكل يجهلون ما هى الإرادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم .. » (٢) .

اما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان في واقع الأمر متأثراً في تفكيره باسبينوزا الى حد غير قليل ، هو « ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيى الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتى الواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى أن أفعالى تطابق نواياى » (٣) .

فالنقيضة تتمثل في أن الشعور بالحرية - وهو شعور باطل في رأي اسبينوزا - كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكون المعرفة مرتبطة بها من جهة أخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا بأننا احرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وإن بدت حادة قاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيد أن الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كل كائن انما تكون في معرفته بالضرورة الباطنة المتحركة فيه . وبعبارة أخرى فان الحرية تكون في نظره وهماً اذا ما فهمت بمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ، لأن كل فعل لا بد - قطعاً - أن يكون له سبب ، وإن كنا نجهل أسباب أفعالنا في معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنة المتحركة في الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثة من طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى أفعال

(٢) الاخلاق Ethics. الباب الثانى ، ملحوظة القصية ٣٥

(3) Hampshire Stuart : Thought and Action (Chatto and Windus 1960), p. 177.

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً إذا كان سلوكه منبثقاً عن عوامل خارجية لا تنتمي الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، اي بالعلم . وهناك أيضاً حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفي مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتي ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوتق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم نطوى ، من الوجهة الفلسفية ، على أشكال حقيقية . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الأفعال التي كنا نظنها « حرة » أي منبثقة عن ارادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاعف نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم في هذه الحالة يلغي الحرية . ولكن العلم ، من جهة أخرى ، يعمل على تحرير الإنسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم في الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، في آن واحد ، أن العلم هو الذي يقضي على الحرية ، وهو الذي يجعلها ممكنة .

كيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، إذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الاشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ - التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألماني « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين أكد أن العقل عندما يبحث في موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الإنساني العملي يصبح حراً . فالعالم الطبيعي ، بكل جوانبه ، خاضع لبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن تمة مجال للحرية في أي علم من العلوم التي تبحث الطبيعة ، بل أن وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، في بحث الأمور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . أما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الإنسانية ، فلا يمكن أن نقف في وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، إذ أن الروح الإنسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والارادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تنزع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجي .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعي الخاضع للضرورة ، والذي تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوي أو الأخلاقي الذي ينفرد به الإنسان ، والذي يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذي يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساساً مع الحرية ، وبأن المجال الإنساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فإن الكيرين نظروا الى العلوم الإنسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بإمكان إيجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية العقل الإنساني ، إذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحدد عنه . وحين يصبح الإنسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التي تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذي يرمى إليه . كل علم يبحث الإنسان مستخدماً - مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان - تبعا لوجهة النظر هذه - قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لان مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مفاعلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففى العصر الحديث أصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالالية ، ولا تترك مجالاً لفهم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحثاً ، غير مكترث ، يسير فى طريقه المرسوم بدفة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً باللائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون فى مجموعه وفى كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصلاً قاطعاً بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان فى البحث عن مكان لحيته فى هذا الكون الأصم ، وأصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض أصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة أخرى ، فعندما بدا للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياه والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو فى نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة ساملة بالطبيعة وبالحياة ، معناه أن كل شئ قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الاطريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يملها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهى شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرر هذا الإلزام أن خروج المرء عنه يعني إلحاق الضرر بنفسه وبالأخرين . وهذا يعنى أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالاً لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي أثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة أخرى سبق أن أثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهى . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الالهى واحاطته بكل شئ يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انساناً وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، أى ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً أمام من خلقه ، ومن أحاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه فى المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيننج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (4) . فكيف يكون خالق الشئ حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سترتب على هذه الطريقة الخاصة فى التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذى دفع اللاهوتيين الى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف » *liberté d'indifférence* ،

(4) Stebbing L. Susan : *Philosophy and the Physicists*. Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249 .

بوصفها تلك الحرية التي منحت للانسان بحيث يكون امامه في كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على أن يحدد لنفسه المسلك الذي يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ، والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال في أن هذا الحل يؤدي الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهي : إذ أن اتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك الانساني لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهي الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهي الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون في هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الالهي وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبي لنطاق العلم الالهي .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بإيضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناء العلمي يؤدي حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى أن الحرية لا تزدهر بحق الا في ظل مذهب يرعى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوي في أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أى أن الحرية ، في نظر أصحاب هذا الرأي ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرة الضرورة ويستعيز عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما ينازل عن الحتمية لكي يؤكد أن مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد او متعين منذ البداية .

٤ - التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التي تؤكد وجود تعارض أساسي بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان موابك لتقدمه في العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضاع مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التي لا تحتاج الى برهان ، لأنها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون بعيدون النظر في المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأي السابق ، لكي يهتدوا الى أوجه الخطأ والنقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظري الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذي تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لازماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التي تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين أن الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والإرادة . ذلك لأن تأكيد هذا الانفصال يعنى ، في نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث في الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملي في أساسه ، يحققه السلوك البشرى ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية في قليل أو كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظري والعملية في حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظري للحقائق دون أي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن - كما أراد لها أفلاطون - في عالم مثالي مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضي أو بالتطبيقات العملية . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أو التطبيق ، اذ أن العلم ، في كل كشف نظري يبلغه ، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أو تقارباً ، ولا يمكن فصلها عنه إلا تعسفاً .

ليس هناك ، إذن ، انفصال بين مجال الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملي وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى إلى كشف أسباب الظواهر - وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً - يقدم إلينا في الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر . وبالتالي إبيات حريتنا إزاء الضرورة الطبيعية . بل إن المبدأ العام الذي يرتكز عليه الجهد العلمي ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو في ذاته عامل عظيم الأهمية في تحقيق الحرية الإيجابية للإنسان . فهذا المبدأ يعني أن كل جهد يبذله الإنسان يمكن أن يحقق النتائج المقصودة منه ، إذا كان هذا الجهد متجهاً في الاتجاه الصحيح ، وإننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه أن مبدأ الحتمية ، الذي يبدو في ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العلمي الإيجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقه لما نبذله في سلوكنا من جهد ، وسائرة في نفس الاتجاه الذي يسير فيه هذا السلوك . أمالو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي إذا تصورنا أن كل شيء في الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، أما لأن هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، وأما لأن العرضية الشاملة هي التي تسود ، بحيث لا يتعين أن يؤدي نفس الأسباب إلى حدوث نفس النتائج - لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مسنحيلة ، إذ أن هدامعناه أن أي جهد نبذله لن يكون له أي أثر ، وأن كل شيء أما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدماً بغض النظر تماماً عن الجهد الذي نبذله ، وأما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفي كلتا الحالتين تختفي العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه ، أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فإن فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل أنها هي التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً منيعاً في وجه كل حرية إيجابية نستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التي لا تترك مجالاً لأي تصرف فردي . وبالحتمية العلمية وحدها ، أعني بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق إيجابياً ، بحيث تترتب على الأفعال الإنسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم أقوى أداة لتحقيق حرية الإنسان في مظهرها الإيجابي الفعال : أعني تلك الحرية التي تتجلى في سيطرة الإنسان على الطبيعة بمزيد من الأحكام ، وفي قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد إلى أقصى حد بفضل كشف العلم الحديث ، فإن في وسعنا أن نجد لدى مذهب يوناني قديم ، هو المذهب الرواقي ، استباقاً لهذا الاتجاه : إذ أن الرواقيين كانوا يدورهم يربطون بين فهم الإنسان للضرورة السائدة في الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالإنسان ، في نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر إليها كما لو كانت قوة لها كيائها الخاص ، تطفئ على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل إلى إدراك أن انفعالاته ليست إلا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، وإلى أن الأسباب التي تؤدي إلى ظهور هذه الانفعالات ليست إلا حوادث ضرورية كان ينبغي أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من « الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف في النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقیضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة في الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، ويقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال في أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه برديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهي التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور الا ادراك هبة الضرورة الكونية فحسب . أما اسبينوزا فإنه يتجاوز هذا الموقف السلبي ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم في ذاتهما ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفي العمل العقلى الذى نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية نهىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هي أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا ينفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه - والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشريه ، دون أن تفكر على الإطلاق في السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات ، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت في عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر في الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكي تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأي الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين في الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا في حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأي في الآونة الأخيرة . ولكن يكفي أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أسند التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، في الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد أنه لا حرية في ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وأن الحرية ليست الا الاستقلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانساني ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط - ربما على نحو أوتق - بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة في تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحكممة في هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استغلال الانسان للانسان .

٥ - الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة « العلم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففي الحالة الاولى يبدو سلوك الآخرين ، في أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين تأمل سلوكي الخاص فاني أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة في هذه الحالة هي أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكي ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة في آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام في حالة القدرة على التنبؤ . فالعلم يسمى الى أن يمنح الانسان القدرة على التنبؤ بمجرى الحوادث الطبيعية ، وسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ « علمياً » بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتنافى مع ما يحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلي بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل انني لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكي محاولة عقيمة ، لأنني انا صانع أفعالي ، فلا أحتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدني على التنبؤ بها .

في هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلي للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يعارض على الإطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذي يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه في بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لوناً معيناً من الطعام قديماً له ، فليس معنى ذلك أنه لم يكن حراً في رفضه هذا . وبعبارة أخرى فان الجهد الذي يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعني معرفة المرء بنفسه : إذ ان المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عدداً لانهائياً من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها - في حالة مجرد اختبار بسيط نقوم به - عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً في تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلي بالحرية يقابله ، ويرتبط به في الوقت ذاته ، شعور آخر لا يستطيع أحد أن ينكر أهميته في حياة الانسان الأخلاقية ، وأعني به الشعور بالمسؤولية . هذا الشعور يتخذ ، في الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذي طرأ على مفهوم المسؤولية ، بحيث تحولت من مسؤولية أمام طرف خارجي ، كالمسؤولية أمام سلطة المجتمع ، أياً كان طابعها ، الى مسؤولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها إلا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول في آن واحد .
وانما الذى يعنينا هنا أن مشكلة المسؤولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للإنسان : أعنى أن
الإنسان لا يعد نفسه مسئولا إلا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله
الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعه المستقبلي في
حسابه أيضاً ، لكى يستيقن من مدى دخول فعله في الإطار الذى يرسمه لحياته في المستقبل .
ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسؤولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية
والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، في أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون
أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسئولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المسئلة في طابعها الثلاثي
هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الالهي الشامل وبين فكرة الشواب
والعقاب ، أى بينه وبين مبدأ المسؤولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر
الإنساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره في الآن نفسه بوصفه قاضياً ، أعنى عندما يتصور
الخلق الالهي للإنسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ،
ويتصور الجزء الالهي للإنسان على أنه محاسبة من الله لنفس الإنسان على أفعاله المترتبة على
طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسؤولية الإنسان أمام خالق طبيعته التي تسببت في هذه
الأفعال . في هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الالهي الشامل ، وبين الحرية
وما يترتب عليها من مسؤولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الإنساني ؟ أعني هل
يؤدي العلم الإنساني إلى الحد من المسؤولية لأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدي إلى الحد
من الحرية ؟

إذا بحثنا هذه المسئلة في أبعادها الثلاثة التي أشرنا إليها من قبل ، أعنى إذا حللنا العلاقة
الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسئولية ، لتكشف أماننا ، منذ البداية ،
نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية
شرط أساسي للمسئولية . ولم يكن التناقض الذي أشرنا إليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً
والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن إيماننا بأن المسؤولية لا يكون لها معنى في ظل انعدام
الحرية ، أعني في الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الإنسانية خارجاً عن الإنسان نفسه ، أو
تكون فيها تصرفات الإنسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للإنسان ذاته
دور في إيجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الإنسان مسئولا عن أفعاله لم يكن هو
ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغماً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة في الوعي
الأخلاقي ، وهي المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسؤولية . ومع
ذلك فإن المسؤولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : إذ أن عملية وضع المرء موضع
المسئولية ، تفترض وجود اتصال ضروري بين الشخص حين قام بالفعل الذى يسأل عنه ، وبينه
في اللحظة التي يسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببي واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك
فإن نتيجة المسؤولية ، وهي الجزاء - سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً - تفترض الحتمية ، لأن
هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض أن هذا الجزاء سوف
يكون له تأثير معين في الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل
هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أماننا تلك النقيضة بوضوح : إذ أن
المسئولية تفترض الحرية قبلها ، أي كشرط ممهّد لها ، وتفترض الحرية بعدها ، أي بوصفها
أساس تبرير فعل المسؤولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة أخرى ، فإذا كان علمنا

بأصل الفعل الذي نحاسب عليه الشخص غير ضروري ، لأننا نفترض وجود حرية لدى هذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب على محاسبتنا له ضروري حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتها معنى . وهكذا يتلخص الموقف في أن المسؤولية تقتضى الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أي الحتمية ، في المرحلة اللاحقة ، كما أن المسؤولية لا تشترط العلم في البداية ، ولكنها تفترضه ونشترطه في النهاية .

هذه النقيضة تنطوي ضمناً على الاعتقاد بأن الحرية ، في مقابل الحتمية ، هي المقدمة الضرورية لقيام المسؤولية ، وهو الاعتقاد الذي قلنا من قبل أنه ، بالنسبة إلى الدهن العادي ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هذا الاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتمية تتنافى مع المسؤولية ، بمعنى أن السلوك الذي نعرف أسبابه وتحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقدم إلا في حالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسؤولية عقاباً ، عندئذ نبحث في مقدمات الفعل الذي استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حراً » ، أي أنه كان فعلاً وقع نتيجة لأسباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسؤولية المرء عنه أو نفيها نفيًا تاماً . أما في حالة الأفعال التي نستحق المدح والإطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ، فإننا لا نحاول على الإطلاق أن نخفف من مسؤولية الفاعل ، أو من مسؤوليتنا نحن إذا كنا فاعلين ، عن طريق الإشارة إلى وجود سوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلست أعرف شخصاً رفض اللجئون دونور (وسام الشرف الفرنسي) بحجة أنه من أنصار الحتمية » (5) ومع ذلك فالمبدأ واحد في الحالتين ، فلماذا إذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح على أساس أننا لم نكن أحراراً كل الحرية في القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هي التي جعلت من المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقصر في استخدامنا لهذه الحجة على الحالات التي نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقة وحدها كفيلة بأن تشككنا في صحة الاعتقاد الشائع بأن المسؤولية لا قيام لها في ظل الحتمية ، أي في ظل المعرفة الدقيقة بالأسباب الضرورية المؤدية إلى ظهور الفعل .

وواقع الأمر أنه ليس من الصعب على المرء تصور مسؤولية بدون حرية كاملة ، أعني مسؤولية في إطار علم جزئي غير كامل بمقدمات الفعل الذي يُسأل عنه المرء . فالمسؤولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حرية مطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية أم بغير حرية . وبعبارة أخرى فإن عملية البحث عن دوافع الفعل ، التي يقوم بها القانون من أجل تحديد مسؤولية الفاعل ، لا تستمر إلا إلى حد معين ، بدليل أن القانون لا يظل يتعقب الأصول الورائية للفاعل ، مثلاً ، لكي يهتدى فيها إلى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمته في جريمته مع أنه قد تكون هناك من بين هذه الأصول عناصر يفيد منها العلم في الكشف عن عوامل كانت مقيّدة لحرته ، هي التي دفعته إلى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسؤولية الأخلاقية تنطوي على قدر من الموازنة مع المسؤولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعاً باطنياً » (6) فمن الممكن القول أن المسؤولية الأخلاقية

(5) Minkowski E., dans : *Enquête sur la liberté*, Paris (Hermann), 1953, p. 151.

(6) Farrer Austin : *The Freedom of the Will*. Scribner, New York, 1958, p. 254.

نفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن في الانسان ، وبوجب على المرء اطاعتها منلما يوجب عليه اطاعة نصوص القانون . في هذه الحالة لا نفترض المسؤولية حرية كاملة ، بفدر ما نفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . أى أنه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسؤولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً في أن تكون المسؤولية الأخلاقية بدورها ممكنة في ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلّم به أن هناك اختلافاً أساسياً بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية القانونية : فالقانون « نفعى » يسنهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى في عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت اكبر اهتماماً بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن الا يجوز أن يكون في الأخلاق بدورها جانب نفعى ، بحيث أنني عندما ألوم نفسى على فعل خاطيء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس أنني كنت أستطيع أن أسلك بطريقة مخالفة ، (اذ ان هذا مستحيل في رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس أنني آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ في المستقبل ؟ في هذه الحالة تكون المسؤولية ممكنة في ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا النعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء في مشكلة الحتمية ، وهل هي السائدة في العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن ينخلص من شعوره الداخلى بالمسؤولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض في داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصى ، شامل ، على حين أن المسؤولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية في المكان والزمان على حين أن المسؤولية تجربة حياة شخصية ، تحدث في زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان العارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعاً .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسؤولية ، التى نفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا في موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة في نفس علمنا بالأسباب المتحكممة في السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا في حالة العماء والتخبط التى نبوء فيها أفعالنا مفتقرة الى أى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى في العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الانجاه النظرى للمفكر لا بد أن يكون له تأثير في طريقة تناوله للامور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ أن التجربة الانسانية تشهد في كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفي حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال في نظرتهم الى الحريات العملية : اذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الإيجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى تزيل هذا

التعارض نفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبدل جهوده الإيجابية في سبيل توسيع نطاق الحريات الإنسانية .

ومعنى ذلك أن انقلنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملى ، الى بحثها على المستوى الإنسانى الواقعى ، ليس انقلنا من مجال الى مجال مخالف له ، وإنما هو انقل من الوجهة النظرى الى الوجهة الطبعية لنفس المجال . وإذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية إنما هى مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فإن من واجبنا أنؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح إلا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى أخرجنا أن نعالجها فى القسم التالى من هذا البحث أن هناك تداخلاً ونيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وننتقل الى مجال التطبيق الواقعى ، بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ - مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

أولى المشكلات التى يتعين علينا أن نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى أن نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل أننا سنكتفى بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فإن العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، إذ أن الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل أن الرأى الذى نقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغى أن نلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العلمى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، إذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

١ - الفيزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة إذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الإنسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التى تمارس تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، فى تلك اللحظة ، جميع الأشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع أن يضم حركات أكبر الأجسام فى العالم ، وحركات أصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شئ غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا في نظرتنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هذه الصيغة فرضية في أساسها : فهي تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم في لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل أن مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وأن أهم ما في الأمر هو المبدأ نفسه ، في صورته الموضوعية ، فينبغي أن نلاحظ أن هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل في مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هي عليه . ومعنى ذلك أن سلوك الانسان لن يتأثر على الإطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير في مجراه دون أى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو أنها تعنى إلغاء الحرية ، وكان من المؤلفين في أوساط المفكرين أن يقال أن علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذي أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة في العلم الطبيعي .

وحانت هذه الفرصة في أوائل القرن العشرين ، حين حدث انقلاب حاسم في علم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدي ، وأصبح انعدام التعيين أو اللاتحدد كامناً في قلب جزئيات العالم المادي ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لأن عملية الملاحظة ذاتها تتدخل في أحداث نوع من الانحراف في هذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة في دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبدأ العلية الدقيقة عليها .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صيغة لابلاس التي تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد أن علم الفيزياء ذاته يؤيد الحرية الانسانية ، بعد أن ثبت استحالة الحتمية بمعناها التقليدي . وكان كثير من اصحاب هذا الرأي من بين العلماء المشهورين في اوائل القرن العشرين . فهذا ادنجتون Eddington يقول في أحد مؤلفاته : « نستطيع أن نلاحظ أن العلم يسحب بذلك (أى بادخال مبدأ عدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكرة حرية الإرادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهني ينبغي أن يفعلوا ذلك بوصفه نتيجة لدراساتهم للذهن ذاته ، لا على أساس أنهم بذلك يجعلونه أكثر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفي كتاب آخر يقول : « ان الثورة في النظرية العلمية ، التي طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هي أنه لم يعد من الضروري افتراض أن الافعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من أن باب الحرية البشرية قدفتح ، فإنه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكنني أعتقد أن هذا يكفي لتبرير إعادة توجيه نظرتنا الى المشكلة . . . » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعي لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعيين السائد حالياً يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

(7) The Nature of the Physical World. Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) New Pathways in Science. Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الالفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « ان الفيزياء الجديدة (فيزياء اللاتين) قد أظهرت على الأقل أن مشكلتي العلية وحرية الإرادة في حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لو كانت توصل الباب المؤدى الى أى نوع من حرية الإرادة ، فان الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بل يبدو أنها توحى بأن الباب يمكن أن يفتح - لو استطعنا أن نهتدى الى المقبض . ان الفيزياء القديمة قد كشفت لنا عن عالم كان يبدو أقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدة فتكشف لنا عن عالم يبدو كما لو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجرد مأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتين عند هيزنبرج يؤدي الى الاعتقاد بأن « مسامر العالم » قد تفككت قليلاً ، ودخل في جهاز العالم عنصر من « الخلطة » ، لا لأن صنعة العالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماماً منذ البداية ، بحيث أصبح يترك مجالاً للحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنية على التطورات الحديثة في علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع في أخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها في وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسة المندفعة التي لازمت هذه الكشوف في أول عهدها ، وأصبحنا أقدر على تأمل « أزمة » علم الفيزياء المعاصر بطريقة موضوعية . والواقع أن من حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاع الحماسي عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الانسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكي بدعها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن اثبات حريته طوال تاريخه السابق ؟ لقد كان « منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : « في أيامنا هذه ، أعتقد البعض أنه استخلص حجة لصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثة . ولكن الواقع أن الحرية الانسانية لابد أن تكون مريضة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه في هذا الميدان . اليس الأقرب الى المعقول أن نتساءل ، على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لأنها نسير ، بقدر ما يمكننا ، في الطريق الذي سارت فيه الحرية الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال في أن قليلاً من التعمق في بحث هذه الحجج يقنعنا بأنها تخطئ ، على نحو مؤسف ، بين مستويين للظواهر : المستوى الذري ، أو دون الذري ، من جهة ، والمستوى المعتاد في حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثار الا على المستوى الثاني ، لأنها تتعلق بالسلوك الانساني في هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه من نتائج في مستوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا في العالم اليومي بأبعاده المألوفة . وحتى لو كانت الاحتمية هي القاعدة في مجال الوجود الأصغر ، فان كل الانساق الأكبر من ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرى لا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل في تفسير النتائج العلمية تفسيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقل في حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتمية على النفس البشرية ، ويمتقد أنه لا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية في

(10) Physics and Philosophy. Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) The Mysterious Universe, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الانسان عن طريق كسف نوع من العَرَضِيَّة في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذي تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية في موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن إلا أن تكون نقطة بداية لتحديد أدق للموضوع . والواقع أنه قد تضافت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد : هو اضعاف قيمة العلم لكي تتيح من جديد اماكن قيام معرفة فوق العقلية ، وعلية قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة في عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكان المطلوب هو ايجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، يتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً الى العالم الا بفضل هذه الثغرات والواقع أن نجاح هذه المحاولات أمر مشكوك فيه فما هي في الحقيقة سوى تفسير فلسفي متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال إذن في أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل في التاريخ ساهداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد في حالة العلم الذي يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . « (١٣)

خلاصة القول إذن أن علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية في الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات في مبدأ الحتمية ، بل أن الحرية الانسانية تظل على ما هي عليه ، سواء اكانت الحتمية أم اللامعقولية هي المبدأ السائد في الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة في علم الفيزياء لا تؤثر ، ايجاباً أو سلباً ، على موقفنا من الحرية الانسانية . ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ الا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟ تلك مشكلة سنرجى الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود الى معالجتها فيما بعد ، أن هذا السؤال لابد أن يجاب عنه بالإيجاب .

ب - علم النفس :

لعل قدرأ غير قليل مما قيل في وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره في مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما في الأمر أن البحث في حالة علم النفس ينصب على السلوك الانساني ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دوماً عن أنواع جديدة من الحتمية تؤدي ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بإمكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدماً .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ، فنحن انما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذي يمكن أن تدرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام في فهمنا لحقيقة السلوك البشري . فتقدم أبحاث المخ مثلاً يؤدي الى مزيد من الايمان بالحتمية في هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرد الى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع الى عوامل كهذه ، مظهراً من مظاهر الحرية ؟ اننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن ألسنا نشعر في كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، في الوقت الذي تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

ان اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة أخرى فهناك نسبة عكسية

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذى تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرة . فهل نستطيع أن نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية في الوقت الذى نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ ألا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، في الحالة الاولى ، موجود فينا ، بينما الفعل في الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا في موقف جديد كل الجدة : اذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية في الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذى يأمره المنوم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة في ساعة معينة ، فيفعل ذلك في الوقت المحدد ، وينتحل أعداءاً لفعله ، منوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعاً حراً ، الا عندما ينبئهم الشخص الذى أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن إذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئاً ؟ ألا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفى لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول في الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال في أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفي أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذى نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة نحتاج الى إعادة نظر : فالمسألة ، في جوهرها ، ليست في واقع الأمر مسألة وجود عوامل فاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وإنما هي مسألة كشف أسباب سلوكنا بعد أن لم نكن نعرف له سببا . وكما قلنا من قبل ، فإن الاهتمام الى المزيد من الأسباب المتحكممة في السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلاً) لا يعنى الاهتمام الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضروري أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين : الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول - نظرياً - أنه اذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، أى كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وإنما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فإن التقدم الذى يحرزه علم النفس في الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدي بالضرورة الى تضيق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدي فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملي ، أن الفعل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : اذ أن هذا الفعل يفقد مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء امكانيات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعي .

ج - علم التاريخ :

هل يؤدي التعمق في دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الانسان بحريته ، أم الى اضعاف هذا الشعور ؟

لاشك في أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانساني بالحرية .

(14) Wilson John : Reason & Morals, Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء عمقاً في معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طافية كانت هي المتحركة في ماضى الإنسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم في عصر معين يخيّل إليهم أنهم أحرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، وإذا أحسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجي ، فإنهم ينسبون الحرية الكاملة إلى الحاكم الذي أخضعهم لإرادته ، أو الزعيم أو القائد الذي استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا إليها لو أنهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل إليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعده منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكي يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضى بالتدريج ، لكي تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق في دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمني عن وقت الأحداث ، لا تبقى في نهاية الأمر إلا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً في وقت حدوثه ، على أنه حلقة في سلسلة مترابطة ترابطاً محكماً .

وهكذا فإن الأحداث التاريخية تبدو أشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة في طرقانه ومبانيه وأنت تعيش في جنباته : حتى إذا ما ركبت سفينة وأخذت تبتعد عن الشاطئ ، بلائت أمامك التفاصيل رويداً رويداً ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة إلا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي في الأفق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها في نهاية الأمر سارية على السلوك الإنساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرنا إلى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشف لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث في خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دوماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفاً ، ازدادنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضائل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقرتها ، لكي تحل محلها قوى متحركة تلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضي إلى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدي بنا التعمق في هذه الدراسة إلى أن نقف مكتوفي الأيدي ، ونأمل في يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهي تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعا ؟

إن التاريخ ، قبل كل شيء ، من صنع الإنسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطفئ على القوى الفردية ، فإنها أولاً وأخيراً عوامل بشرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية إلا لأن البشر أرادوها - بطريقتهم الخاصة في السلوك - أن تكون كذلك . وإذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق إرادتنا ، (أى أصبحت « في ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فإن أفعالنا في المستقبل مازالت خاضعة لهذه الإرادة . صحيح أننا نصور التاريخ في المستقبل بنفس صورة التاريخ في الماضي ، ولكن هذه طريقة في الكلام تنطوي على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضي ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكي تسد الطريق أمام حرية الإنسان ، بل لكي تزيد هذه الحرية تدعيماً . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضى سارية على المستقبل لكان ، في وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

التحكم في مستقبلنا على نحو أفضل . أما إذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً في المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضي وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان في بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع في أخطاء الماضي ، ونقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو في سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على أنها غاية في ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو في ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأي الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هى أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم في حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم في أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدي في نهاية الامر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفي هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، أداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال في أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلاً ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك في اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الى إذا لم اكن أعرف كيف ابر عن نفسى ، واذا لم تكن لدى معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونونه الحريات المعروفة كلها نفاقاً أو كلاماً أجوف . والمعرفة في ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى في ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الأخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، في واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التي يمكن بناء عليها ممارسة هذه الحريات ، عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد في بلد يعترف اعترافاً شكلياً كاملاً بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى في مهاترات ارتفاهات . ولو قارن هذه الصحافة بأخرى في مجتمع لا يتشدد الى هذا الحد بحرية الاعلام ، ولكنه ينشر في صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، في واقع الأمر ، أعظم حرية من الأول ، اذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هي التي تحرر الانسان .

ومع ذلك فإن العلم ذاته يستخدم في وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبيل الانسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها الا صانعوها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التي رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على أيدي كثير من الاختصاصيين البارعين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس في قوالب جامدة لا أبر فيها لأي نوع من الحرية . وإذا كان التسلسل على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفت البشرية منذ عهود بعيدة ، فإن الجديد في عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم - بأكمل صورة ممكنة - على عقول تنوهم نفسها حرة ، بل توطن يقيناً تاماً بأن كل ما نمليه عليها بلق الفوى المسيطرة إنما صدر عن ارادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، في عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفى دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعاضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها ، وتجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الأخرى ، على حق في آن معاً . وبعبارة أخرى ، فإن معيار الحقيقة المطلقة ، التي لا يختلف عليها انان ، لم يعد سارياً على الصراعات السياسية والايديولوجية في عالمنا المعاصر ، وأصبح من المألوف أن نجد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الأخر ، دون أن يكون نمة أمل في وصولهما الى حل لهذا التناقض . ففي عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة - وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف - أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التي اكتسبتها أساليب التحكم في العقول في عصرنا الحاضر : اذ أن الحقيقة في أي موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ، والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى أن هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب في ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لم يكن كليهما معاً .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا في عالمنا المعاصر لنرى أمثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم في العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففي ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له في العلم وفي الفن وفي الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر أسنرفت منه ، ومن البتيرة كلها ، أرواحاً وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ، بأند الأساطير بطلاناً عن نفوق العنصر الآرى وامتياز الأمة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة ألف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التي عانت الإنسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الفشادة عن أعين الألمان ، حتى أدركوا مدى الزيف الذي عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثني عشر عاماً . بل أن بعضاً من مجرمي الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، وأحد كبار المسؤولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها اعدامه ، ونضمت اقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب أفعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالا صارخا على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب الى مئات الألوف من زهرة شباب الأمريكين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً نبعد عن بلادهم ألوفاً عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم اثر الدعاية المخدرة ونعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندماً شديداً على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربى ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثلاً صارخاً لما يستطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل اليه من تزيف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنمى فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فمن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكونوا لأنفسهم أنصاراً متحمسين ، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، وما زالوا يحاولون ، أن يزيفوا عقول أبناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً أمام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم أحدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمّا ح أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته — الا فى القليل النادر — أمام الإلحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحُصْ الظاهر والخفى ، والإقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً فى الصحف والتلفزيون والأذاعة . وهكذا فان الإنسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزيف الذى يفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات السنيعة فى سلوك امم بأكملها .

وإذا كان تأثير الدعاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والإيديولوجية ، ويزداد تركيزاً فى أوقات الحرب والأزمات بالدات ، فان الإنسان الحديث يتعرض ، بتأثير الإعلان ، لأنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم نهال على الإنسان العصرى ، الذى هو ميال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من أجل بلوغ أغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بآراء غرور قارئ الإعلان والمبالغة فى تفضيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالإلحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، أن العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون

هو ذاته أداة تؤدي الى ضياع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، ألا وهى حرية التفكير النقدي ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك ننهي الى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وإنما ينبغي أن يفترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وامكانيات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسان .

الحرية الشخصية والبحث العلمي :

من الحقائق المعروفة أن البحث العلمي يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيع العالم فيه أن يجري أبحاثه وهو آمن على نفسه ، واثق من أن النتائج التي سيصل اليها سوف تقدر تقديراً موضوعياً لا أثر فيه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وفتح لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيّل الينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن ينسق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان متاح له من الحرية . ومع ذلك فإن حوادث اضطهاد العلماء ، التي أصبحت مشهورة في تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا عهد غابرة كابت تنسب عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جاليليو قد لقي اضطهاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التي أرست الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد أحرق حياً بسبب معتقده العلمية والفكرية ، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان في خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ في نشاطهما التأليفى ، وفي تحديدهما لما ينبغي وما لا ينبغي أن ينشر من كتاباتهما - هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلماء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد في العصور الوسطى الاوروبية ، جواً من التحرر ، وأن القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها في المجتمع الاوروبى كانت أكثر تسجيماً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الذى عاناه هؤلاء العلماء والمفكرون سوى صرخة الاحتضار التي كانت نطقها - في شراسة ، ولكن بيأس - عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد في صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبى الحديث تثبت - ولا تنفى - القاعدة المعروفة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومع ذلك ، فإن التعمق في بحث هذا الموضوع ، ولاسيما في ضوء الأحوال السائدة في عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغي أن نعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشئة عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضها الآخر ناشئة عن الظروف التي يمر بها هذا البحث في عصرنا الحاضر .

١ - لا جدال في أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضيق نطاق حرية العالم . وعلى سبيل المثال ، فإن الحقائق الرياضية هى المتل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود أن يكون منضبطاً . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس ازاعها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً يبنياً ؛ فعلى حين أن الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم فيدان ينبغى أن يتعلم الباحث كيف ينخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كيما يعتاد أن يلتزم مسار العلم المقيّد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما يألّف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم أنه ليس حراً فى قبولها أو رفضها .

٢ - يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيمًا واسع النطاق ، يخرج من نطاق الجهد الفردى لاي عالم بعينه . ففي الماضى كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الفزوات أو الانتصارات أو الاكتشاف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعى — team work — الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيّد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ - ومن جهة اخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً ضخماً يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته، مهما يكن براؤه. ومعنى ذلك أن العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وفليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تمويل الأبحاث العلمية من أجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها فى صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون فى ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة اخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن ينحصر فى أبحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، أو هدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولاشك قدراً من حريته . وإذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى فى نظر الكثيرين على مفالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح فى عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ - كثيراً ما يؤدى الولاء للوطن - ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففي ألمانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو آلى يفتقر الى التفكير النقدي الواعى ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الاكتشاف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوجيا ، الذى يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنسكو » . وعلى يد « ليسنسكو » هذا لقي عدد كبير من العلماء مصيراً ليماً ، وأوقف العمل فى أبحاث كثيرة مثمرة ، لأن أحكامه المبتسرة كانت تعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً فى الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدموا أنفسهم في أبحاثهم .

وأخيراً ، فإن ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة في الولايات المتحدة ، في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكي أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء بظنون ، خلال فترة الإعداد لهذا الاضرار القاتل ، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذي أحدثه انفجار القنبلتين في ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً في المدينتين المنكوبتين . وأدرك بعيدو النظر منهم أن هذه ليست الا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى أضعاف ما كانت عليه في البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان ارهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها في أذهان العلماء أدت بهم الى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من أقر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أى عمل علمي مرتبط بانتاج أسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب انتاج هذه الأسلحة ايجابياً ، وينبه العالم الى الأخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من أدت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر في الصراع العالمي ، وافشاء أسرار القنابل النووية له .

وفي هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم في نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من أعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم في نظر الانسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : إذ انهم قد اقتدوا بتضحياتهم البشرية بأسرها ، وهم قد أدركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يفرجه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وارهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليتهم . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب نالثة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووي بين القوتين الرئيسيتين في العالم ، وهو التوازن الذي كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة في عالمنا المعاصر : إذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر - ايجاباً أو سلباً - على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار أبحاثه فحسب ، بل أصبح يتساءل : الام تؤدي هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيماً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فإن العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل في القضاء على حريات الآخرين ، أو في فرض شكل جديد من أشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

إذا كنا قد تحدثنا في الجزء السابق عن البحث العلمي في صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، في عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل أن

الحدود الفاصلة بين البحث النظري والتطبيق أصبحت في وقتنا الحالي أقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر ان كانت تمثل نتاجاً لبحث نظري أم تطبيقاً ، وتداخل الميدانان حتى أصبح المشتغلون بأحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فان التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابع خاص يبرر لنا معالجتها على حدة . وهى تعمل على تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها في مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً في بحث كهذا الذى تقدمه . ذلك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد في عصر التقدم التكنولوجى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي في حرية الشخص الانسانى ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء في هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معاً ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نستعرض عدداً قليلاً من المجالات التطبيقية في العلم لنذكر العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء أمكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت نقداً هائلاً في القرن العشرين ، تحرير الانسان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم في علم البيولوجيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم في الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصناعي ، وتحسين النسل ، ايداناً ببداية عهد جديد لا يفرض فيه الطبيعة سلطتها المطلقة على الانسان في هذا المجال . وفي الفيزياء ، كان كتشف الطاقة الذرية والقدرة على استغلالها علمياً ، ايداناً ببداية عهد جديد من التطبيقات المثمرة في مجال الاستخدام السلمى لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح في هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهمية التي بلغها النجاح في ميدان الاستخدام التدميري لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية في تحرر الانسان من الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق السكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس في كوكبنا المحدود .

على أن أهم تأثيرات التكنولوجيا المعاصرة قد لا تكمن في الكشوف والمخترعات الفعلية التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن في أساليب العمل الجديدة التي ترتبت على التقدم التكنولوجى المتلاحق . فهذه الأساليب قد اكسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها في الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر له من قبل على بال .

ولا جدال في أن أهم تغيير في أساليب العمل طرأ على الدول الصناعية المتقدمة في عصرنا الحاضر، هو التوسع الهائل في تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics) ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت له ، في الدول التي أخذت به ، آثار عظيمة الأهمية في الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة - وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب - كان الانساج مشتركاً بين الإنسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الإنسان مرتبطاً بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر إلى تكيف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة أخرى فإن الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الإنسان . ولما كانت للمقدرة الإنسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الإنسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الدائري (الأوتوميستن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الإنسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معاً . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الإنسان . وهو أيضاً قد حرر الإنسان بحيث يمكنه إنجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الانتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على أفضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلا من الإنسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوّره في أي عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الإنسان داخلًا في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الإنسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع إلى أنه لا يعود مضطراً إلى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فإن الإنسان في هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل أنه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذي يكتسبه الإنسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأمنى به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذي يثير في واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للإنسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الإنسان في حاجة إلى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الانتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه إلى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الإنسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدي التطور في المستقبل إلى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول إلى خمول يلحق بالإنسان ضرراً بالغاً ، أو يدفعه إلى التفكير في وسائل تعمل على إثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فإن توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في أفضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الإنسان العامل ، بل هي أن يصبح هذا الإنسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. *Era of Man or Robot ?* Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid , p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الإلابة الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر الى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً في قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرضية المدينة الحديثة - وبخاصة في البلاد المتخلفة في التصنيع - من تبديد لساعات طويلة على المقاهي في أحاديث والعباب مملة ، أو في أحلام يقظة مريضة ، بل ان ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففي امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معا في لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويتشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم في انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تفرس في نفوس الناس سموم كثيرة ، وتُمنى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذي يتساليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغاً في الوقت وفائضاً من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذي تحدثه الصحافة اليومية ، والاذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي الى صبغ الثقافة بصيغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة اذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومشاعرهم ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً اذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من فطرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، الى أن تثار في الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه اذلال للإنسان وحط له الى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الانسان من هذا النوع من الاذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة الى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير في هذا الاتجاه الى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعني بها الحاجة الى العمل . فقد يدرك الانسان في المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان في استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى الى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، في شخصية الانسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق في أوقات الفراغ ، وبين النشاط الملزم المقيد في أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للإنسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث في علاقته بالطبيعة ، حين سعى في البداية الى التحرر منها بعد أن استعبده طويلاً ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الانسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، الا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا النوع من الترف الفكري . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها في الوقت الراهن ، وستظل تشغلها طويلاً في المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحرية التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . وما زال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للإنسان فيها بأن يشعر بآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوجيا الى كائن له كيانه الخاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي يطفى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذي قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط - أما هذه المشكلات فما زال العالم المتخلف بعيداً كل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز أنه لن يواجهها في المستقبل أبداً ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذي يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثر تطوراً ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غير القصير الذي سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل أولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ، والتي نأمل ألا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هي مشكلة القضاء على الخصوصية في المجتمعات الصناعية الشديدة التقدم . ففي الولايات المتحدة بدأت ترتفع أصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذي تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تخزن العقول الالكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة من تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث نستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص أسوأ الاستغلال . فإذا أضفنا الى ذلك التقدم المذهل في أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا نكاد نرى أو بأجهزة متنقلة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التي تنفذ أشعتها من الحوائط ، الى آخر هذه القائمة التي يتسع نطاقها دوماً ، لأدركنا مدى الخطر الذي يهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقي . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بين النشاط العام والنشاط الخاص يوشك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : اعنى حرية السلوك بوصفه فرداً له كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التي لا يحق لأحد ان يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التي أصبحت حقيقة واقعة في أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسي الذي يمكن أن يحدثه التقدم المفرط في العلم التطبيقي . فالتكنولوجيا ، التي تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ، وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ، تنقلب في هذه الحالة الى أداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد أن كثيراً من المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوجي ذاته ، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دوماً من الأخطار التي يعرضها لها تقدم التكنولوجيا في العصر الحديث ، ويحلمون بالعهد البائدة التي كان الانسان فيها متصلاً بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً ، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ، النظري منه والتطبيقي .

ولكن هذه كلها أحلام وأهمة ، اذ لا سبيل الى إعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال في أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوجيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة في التقدم العلمي التطبيقي ذاته ، بل بوصفها ناتجة عن اساءة استغلال أنظمة اجتماعية وسياسية معينة لهذا التقدم . في هذه الحالة يمكننا أن نأمل في أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوجيا من هذه العيوب ، ويسير في طريقه محرراً شخص الانسان من القيود ، بدلاً من أن يفرض عليه ألواناً من العبودية أقسى وأفظع من تلك التي كان يعانيها في أشد العصور تخلفاً .

خاتمة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متدرج شاق في سبيل الوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر في سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على اكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمي يدور في ذهن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً من التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو في حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ الى أقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضريهم ، وهو ذهن أسهمت في تكوينه التربية - أعني التراث الانساني كله - والتوجيهات والانتقادات والقراءات التي تربط المرء بمعاصريه وبسابقه أوثق الارتباط . وبعد هذا كله فان هذا الذهن الفردي لا يستطيع ان يمتد في بحثه العلمي الا بعد ان يضعه في الاطار الواسع للمعرفة السائدة في عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد ان يصدر عليه الآخرون . حكمهم في ضوء تجاربهم ومعارفهم المتعددة الأبعاد .

وبفضل هاتين الصفتين : صفة السعى التدريجي البطيء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة في تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانساني ، بقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هي بدورها كفاح متدرج بطيء ، وهي بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هذه النظرة الى الحرية ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت في الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخرى تؤدي ، في نهاية الأمر ، الى فسخ تلك الرابطة الوثيقة التي رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفة هي الوجودية ، التي تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التي دار حولها تفكير أقطابها .

ولسنا في هذا المقال ، وفي جزئه الختامي بوجه خاص ، في وضع يسمح لنا بالدخول في تفاصيل الرأي الوجودي في الحرية ، بل ان كل ما يهمنا في هذا الرأي هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الرأي ، في عموميه ، يتعارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التي كنا نحاول اثباتها في هذا البحث ، والتي تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة أخرى ، دعامة أساسية من دعائم التقدم العلمي .

ان الحرية في المذهب الوجودي ، مرتبطة بوضع الانسان في هذا العالم . انها ماهية الموقف الانساني نفسه : اذ أن وجود الانسان - متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء - هو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دوماً ، ولا يكون لحاضره معنى الا في اطار المستقبل الذى يتجه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقي بنفسه نحوه . وسواء اكان نوع الحياة التى يحيها الانسان مما يدخل - تبعاً لتصنيفاتنا العادية - في فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان في نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انساناً ، ولأنه بفضل انسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من أشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الأماكن أمامه مفتوحة لكي يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه في « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المشروع » هي قدرة الانسان على الرفض ، أو النفي *la négativité* ، أعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل . وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ، تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويريدها في كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً وانراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان في مثل هذه الحرية ؟ نستطيع أن نقول ان القدرة على النفي ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التى يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف أيضاً على العقل ، وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله يظهر الرغبة في تجاوزه . أى أن حدود الارادة والنطاق الذى تمتد اليه ، تتحدد في هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفكر الى الوعى . وفي هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً في الحرية الانسانية . ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأي ، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكن أن يقوم به العلم في تحديد نطاق الحرية الانسانية ، مفهومه بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها .

ان الفعل الإيجابى ، في الفلسفة الوجودية ، لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انساناً . أما العلم ، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحرية الانسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان ، وانما يعمل حساباً للواقع العينى الذى يكون فيه غالبية الناس مستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطيء من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية ، متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من أجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر في « تحرير » الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان » ، بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس في موقف تاريخى ، أو في بيئة اجتماعية ، أو في وضع طبقي معين . وفي كل الأحوال لا تكون الحرية ، في نظر العلم ، صفة كامنة في الفرد ، أو معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان مثلاً ، بل هي شئ ينبئ اكتسابه وانخاذه هدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هي الاعتراف بأن العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هي القدر الغالب على الانسان ، والمضى ينبئ عليه أن يكافح من أجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم على أن أكون حراً » . . . ان الانسان لا يملك أن يكون نارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الدوام ، والا لما كان موجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذى نراه حولنا غارقاً في ظلام الجهل ، أو مستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعى ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لا يعرف مصدرها ، ولا يدري كيف يواجهها . فإين هى هذه الحرية التى « حُكَم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ اننا لنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدوها في كثير من الأحيان ، فكيف تكون شيئاً يحكم على به ، أو قدراً ومصيراً لا أملك دفعة ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هوادة فيه . وسلاحنا الأكبر في هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الانسانى يتجاهل تلك التجربة المؤكدة التى تميز فيها بين انسان منحرف وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنها هى الوجه السلبي لمذهب الجبرية المطلقة ، الذى ينفى وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربة التمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على انه حر على نحو مطلق ، أم مجبر على نحو مطلق ، فنحن في الحالين نصبغ الانسان بصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لو كان الانسان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون في وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعين للانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هذه الحرية المطلقة أو الجبرية المطلقة ، والا كنا نفعل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

★ ★ ★

ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو في ذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبرية ليست هى السائدة ، ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى في الازدهان التى تنكرها على المستوى الفلسفى . ولكن وجود « المشكلة » يعنى ، من جهة اخرى ، أن الحرية ليست مكتملة ، وليست مطلقة ، وليست تعبيراً عن « الوضع الانسانى » الذى نجد أنفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على أن الحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يُحكم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعى طوال تاريخه من أجل التحرر ، والانتقال « بوضعه الانسانى » من ألوان الاستعباد التى يحفل بها الى السيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفي هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسى في تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير في طريقه بتدرج وببطء ويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقول المنفردة بحيث تكون كلها « عقلاً » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع — يقدم الينا انموذجاً رائعاً ينبى أن نحتديه في الجهود التى نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

(17) L'Être et le néant, Paris (Gallimard) 1943 p. 516

وحيث نتخذ من العلم النموذجاً نضعه نصب أعيننا في سعيينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ، وأنها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، وأننا لا نكون أحراراً الا بقدر ما نبدى ايجابيتنا في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس أننا « لا نملك الا أن نكون أحراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع - من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً في التعامل مع الموضوعات - أن يقدم إلينا أفضل مثل ينبغى أن نحتديه في سعيينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللانسانية جمعاء .

★ ★ ★

محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التي سنتها الامم المتحدة ، والتي تحاول جاهدة
لكي تجعلها نافذة في كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التي تتمثل في الاعلان
العالمى لحقوق الانسان ، الذي اعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة في اليوم العاشر من شهر
ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة اول من نص على أن لكل انسان حقوقاً ، وفي الكتب السماوية آيات عديدة
تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التي نادى على حقوق الانسان صراحة
هى : الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التى بسببها ذاعت تلك المبادئ الثلاثة الشهيرة :
الحرية والمساواة والاخاء ، وكانت من الاسس الرئيسية ، التى بنى عليها التفكير الفلسفى في
حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر وبشكل
الاذهان الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول في سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ،
وتم التصديق على الميثاق في لندن في الخريف من العام نفسه .

* الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم
الاجتماعية بالقاهرة . ساهم في الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال
جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك في كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .

ولم يكن حقوق الإنسان هي الموضوع الأساسي الذي يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنيته به بنود الميثاق هو أمر الحروب التي تنتشر الوبل والسيور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتندثر بفناء النوع البشري إذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، في كل مكان .

ولكن الوفود التي ناقشت بنود الميثاق لم يفننها أن تدرك أن السلم في جميع أنحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهري أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من أن نرى في صلب ميثاق الأمم المتحدة ، إشارات عديدة ، إلى أن الحقوق البشرية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هي الأساس الذي يبنى عليه السلم الدائم في كل قطر .

ولذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة - وإن سبق إعلان حقوق الإنسان بنحو ثلاث سنوات ، ضمن نصواً عديدة ، نحض على رعاية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الإشارة إلى بعض هذه النصوص ، الموجودة في صلب الميثاق ، والتي يجب أن تقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك في أن هذه النصوص هي التي أدت حملاً إلى إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

وبما يلي نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ - يجرى أول ذكر لحقوق الإنسان في الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق أو مقدمته Preamble

نحن شعوب الأمم المتحدة :

((لكي نؤكد إيماننا بحقوق الإنسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفي المساواة التامة في الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الأمم كبيرها وصغيرها)) ان فاسحة الميثاق هي التمهيد لكل بنوده ، وهي التي تكشف عن أغراض المنظمة واتجاهاتها ، وبرينا المبادرة على النص على حقوق الإنسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً في بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى في المادة الأولى ، في الفقرتين الثانية والثالثة ، أن من أغراض الأمم المتحدة : أن ننمي روابط الصداقة بين الأمم على أساس من احترام المبدأ القائم على تساوي الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرهما ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولي ، في حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية للجميع بدون تفرقة في العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع في نظر واضعي الميثاق ، فإننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً في بنود الميثاق عامة ، وبخاصة في المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولا حاجة بنا هنا إلى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الإشارة إلى ما جاء في المادة ٦٨ ، التي تشير إلى تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي . من أن على هذا المجلس أن ينشئ لجناً في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي وغيرهما من اللجان التي تساعد في تادية أعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكور الى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Humam Rights Comr is ion ولم تلب هذه اللجنة أن أصبحت من أهم لجان الامم المتحدة كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة في ابر تكوين المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، حتى اكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصدار بيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعلان عالمي ، ترفعه الى الجمعية العامة للامم المتحدة ، لاقراره في اقرب وقت ممكن .

وفي انناء انعقاد الجمعية العامة في دورها الرابعه بباريس ، وافقت على النص الذي رفعته لجنة حقوق الانسان ، واصدرته في اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ وأطلقت عليه الاسم الذي اشتهر به وهو الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، وأوصت بإذاعته ونشره في جميع الاقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امة في كل مآتاتيه من عمل أو تتخذ من قرارات أو تشريع .

لا شك في أن الاعلان العالمي لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كان حادناً جليلاً لم يسبق له مثيل أو نظير ، وقد هلل له كل انسان وأبدى منتهى الرضى والاعتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى في التاريخ البشرى لا على حقوق الشعوب والحكومات فحسب ، بل ايضاً على حقوق الأفراد . التي ننشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الامم المتحدة ، كلاهما يتم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ، التي جاء ذكرها في الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتباط الناس ونرحيبهم بالاعلان العالمي ، لم يفت المفكرون أن يدكروا أنه ، ليس الا مجرد « اعلان » والاعلان نوع من القرارات الدولية التي بمضيها الدول بسهولة ، لأنه ليس ملزماً لأحد ، وبنوده الصريحة الواضحة ، قد نرى بعض الدول برعاها وملتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست اجبارية ، وانه لا جناح عليها في مخالفتها . وفي المجتمعات الدولية نرى أن الدول تتساهل في اصدار « اعلانات » لأنها غير ملزمة ، ونردد الدول في تحويل هذه الاعلانات الى موثائق تلتزم بها وتخشى ان هي خالفتها أن تعرض للجزاءات التي يقرها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات أمر خطبه يسير من الوجهة القانونية ، أما الانفاق أو الميثاق ، فلا بد للدول من أن تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ، وأن تنتهي الأمر بالنصديق عليه ، وعلى أسر التصديق تعمل كل دولة على أن تجعل من بنود الاتفاق أساساً لتعديل قوانينها ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسان وثيقة سهلة العبارة ، خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة في نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والفموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات في مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا « الاعلان » الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التي تصدق عليه ، ولا تحيد في معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان ، المتفرعة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولي ، مبنى على اعلان حقوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة في أن تتقيد في تصرفاتها ، بعهد أو ميثاق ، وبعضها قد بتوهم أن مثل هذه الوثائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السير في وصع ميثاق حقوق الانسان سبياً بطيئاً جداً ، ثم رأت لجنة حقوق الانسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقاً خاصاً به ، لعل الدول التي لا تترشح لنصوص أحد الميثاقين ، أن ترشح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير في تقرير هذه الحقوق بشيء من الهمة ، بحسب عرض الميثاقين على الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ووافقت عليهما بالإجماع في ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أي بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاماً . .

وهذان الميثاقان هما : الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية

International Covenant on Economic, Social & Cultural Rights.

والميثاق الدولي لحقوق الانسان المدنية والسياسية
Internanional Covetant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادئ التي تضمنها اعلان حقوق الانسان ، ولكنهما أكثر تفصيلاً في شرح تلك المبادئ ، وأشدّ امعاناً في سردها ، لكي تكون بنودهما أكثر وضوحاً وأشدّ تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له أن يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لا يتعب القانونيون في تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الإيجاز ، ولا تكاد معظم بنودان تشتمل على أكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يحلان المعاني والمبادئ التي تشتملها البنود بحيث يكون كل بند في كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أمر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وتيقنتين نتناولهما بالدراسة ونتناولهما في كتابنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم - ولو أقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلا من الميثاقين لا ينفذ الا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا تزال حتى كتابة هذا المقال (أكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العت ، وإذا كانت لم نصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدي العابثين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التي تسعى لتأييد حقوق الانسان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبدلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستنديين الى قرارات صادرة بالإجماع عن الجمعية العامة للأمم المتحدة ، وهي أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هي المرة الأولى في تاريخ الانسان التي تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد في كل قطر من الاقطار ، في وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان في كل ركن من أركان المعمورة لكي يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، انها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أي فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أيّاً كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحته الأمم المتحدة في ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التي أبرمتها الأمم المتحدة ، بل هنالك

جهود ومواثيق واتفاقيات اخرى عظيمة الأهمية ، قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقيات فيما بعد .

ويحسن بنا أولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الانسان أن نذكر بإيجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام للذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفى هنا بالإشارة الى المبادئ والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التي تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الانسان قائمة بذاتها . (١)

أ - الاعلان العالمي لحقوق الانسان :

ابرم كما قدمنا في ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ، ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد ديباجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون أحراراً ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التي يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين أبناء السلالات المختلفة وأياً كانت ألوانهم أو جنسهم (ذكراً أو أنثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم ، الدينى أو آراؤهم في السياسة أو في غيرها ، أو نشأتهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا في الثراء أو الحسب والنسب أو أى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التي ينتمون اليها سواء أكانت مستقلة أم خاضعة لنظام الوصاية أو أى نوع من الحكم الذي يحد من استقلالها .

وبتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من أى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجيء البنود التي تنص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق في أن يعتبر في كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع في ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب أو القسوة أو أى معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق في أن ينال الانصاف على أيدي المحاكم الوطنية ، في كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التي ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال أو النفي ، دون مبرر ، كما أن له الحق ، مع المساواة التامة ، في أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون في متناول الناس جميعاً في مشارق الارض ومغاربها ، وهي توزع عادة بدون مقابل - باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعبر كل انسان بريئاً ما لم يثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بأنرجمى ، ولا يجوز أن تفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

ونوف ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على سرفه وسمعته .

يلى ذلك مواد نتناول بعض الحقوق ، وأكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي ننص على أن لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامة في داخل حدود أى دولة كما أن له الحق في مفادرة أى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما ان له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى أى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم تكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكباً ذنباً مخالفاً لمبادئ الامم المتحدة وأغراضها .

وكل انسان له الحق في أن يكون له جنسه . ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق في تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على أن كل انسان بالغ الرشيد ، رجلاً أو امرأة له الحق في أن يتزوج ويكون اسرة ، دون أن يتقيد هذا الحق بأية قيود تتصل بالعنصرية أو الدين ، ولن يدخل احد في شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان - الرجل والمرأة - على ذلك موافقة حرة ، والاسره هى وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل اسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

ويتنفل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر أن لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه أو بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلى ذلك النص على حرية الرأى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شئونه الدينية : من عبادة أو تعاليم أو شعائر .

ولكل امرئ الحق في حرية الرأى ، وحرية التعبير عن رأيه ، دون أى تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، وينشره بمختلف الوسائل ، دون التقييد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجه بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في أى لقاء سلمى ، ولكن لايجوز أن يجبر انسان على الانضمام لالة جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فان كل انسان له الحق في أن يساهم في حكم وطنه ، اما مباشرة ، أو بوساطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق في تولى المناصب العامة في وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هي أساس السلطة في كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بوساطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات في سرية وحرية تامة .

ثم يتير الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل انسان بوصفه عضواً في المجتمع ، الحق في الضمان الاجتماعي الذي يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التي لا بد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بوساطة مالدی الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معونة دولية .

ثم ينص الاعلان (في بند ٢٣) على حق الانسان في أن يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً في اختيار مهنته ، التي يمارسها في ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة في الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق في أن ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشته تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق في أن يكون أو ينضم الى أى نقابة ، من أجل حماية مصالحه . كما أن له الحق في نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وأن تتاح له اجازة دورية بمرتبته الكامل .

ويؤكد الميثاق (في البند ٢٥) ماللاسان من حق في أن يكون مستوى معيشته واسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما في ذلك الطعام والملبس والسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة في حالة التعطل أو المرض أو العجز أو الترميل أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويراعى في كل هذا أن تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين .

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس في التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز في جميع المراحل ، وأن يكون بالمجان خصوصاً في المراحل الاولى ، واجبارياً في السنوات الاولى . ويوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الأساسية، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الأمم المتحدة في نشر السلم . والآباء لهم الحق التام في اختيار نوع التعليم الذي يلائم أولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

على واجبات كل انسان ، فإذا كانت الحقوق قد استغرقت ٢٨ مادة، فإن الواجبات لها مادة واحدة دات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ - كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يجد فيه - دون غيره - المجال لتنمية شخصيته .

٢ - وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يفر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن نمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطى .

٣ - ان هذه الحقوق والحريات يجب الا تتعارض ممارستها مع مبادئ الامم المتحدة وأهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته أيضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع أنه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر فى هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، وإذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذى حق حقه ، وأن يبذل فى ذلك كل جهده ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر فى ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لا يفوت القارئ شيء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذى يراه اكثر المفكرين معادلاً فى أهميته لميثاق الامم المتحدة .. ومع أنه لا يشتمل على شرط جزائى ، ولا يعد فى العرف الدولى وبيقة ملزمة ، فإنه قد افاد فائدة جلية ، بان اظهر حقوق الانسان فى صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الامم ، وقد تولت الامانة العامة للامم المتحدة أمر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكاريًا، واحتفلت بمضى عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير فى ايران ، وافصرت بحونه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغب عن الأذهان كما قدمنا ، أن الاعلان عن حقوق الانسان يجب أن تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب أعين القائمين بأمر الامم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا فى عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان فى المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث عن نصوص ميثاق أو معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان فى وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بد لنا أن نذكر أن دول أوروبا الغربية التى انضمها هيئة تسمى **مجلس أوروبا** Council of Europe أقرب فى عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، وزادت عليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمى محكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا - وبلجيكا - وفبرص - ودمارك - والمانيا الفدرالية - واليونان - وايسلنده - وايرلنده - وايطاليا - ولكسمبورج - ومالطه - وهولندا - ونرويج - والسويد - وتركيا - وانجلترا . . ومن الجائز لاية دولة اوربية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمي ، أيسر بالطبع من ابرام مثل هذه المعاهدة على المستوى الدولي ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع في اوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى أن تتم ابرام المعاهدتين في عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المل الذي سنته دول غرب اوربا ، ربما يتم مثله على المستوى الاقليمي في جهات اخرى .

والمعاهدة او الميثاق الدولي لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على تلك البنود في الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب في ترواوت بلاده والتمتع بها ، حق كل انسان في العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حق الترفيه في الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنة في الدولة لها فروع في الأقاليم ، وحق الاشتراك في أمثالها في سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعية وحق التمتع بنظام التأمين الاجتماعي والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج ، وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليم في كل مراحل وانواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ، وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقات السكان في كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الاطفال .

ومع أن موضوع حق التعليم معالج معالجة تامة في الاعلان : في بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسع اكبر في الميثاق في البند (١٣) . والمعاهدة الدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هي بوجه عام اكبر توسعاً في النرح والتفصيل في كل بند من البنود ، وتطيل في بيان النواحي المختلفة لكل موضوع ، ولكل حق من الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من (٣١) بنداً مع أنها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوق الانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، أن الأول مجرد اعلان لاجابة بالدول أن تصدق عليه أما حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لا بد من أن تصدق عليه كل دولة ، وأن تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للأمم المتحدة ، حتى اذا اكتمل عدد الدول التي صدقت على الميثاق - ٣٥ دولة - دخل الميثاق مرحلة التنفيذ - ولو ان احكامه لاتسرى الا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للامم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه في الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

وليس موضوع التصديق هو وحده الذي يميز المعاهدة من مجرد الاعلان عن حقوق الانسان ، بل هنالك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ - ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكي ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البتربة التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق . . وقبلت الوسائل التنفيذية التي تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

يقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دورى يحدد مداه المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة في الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذي ينولى ارسالها الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للأمم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولى ومنظمة الأغذية والزراعة ، الاجزاء التي يعنىها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذى يضعه المجلس . ومن الممكن للدول ان تذكر في تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها في تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الأمم المتحدة أن تسعى في مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ظروفها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، في حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تقوم على التقارير ، التي تضعها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول ان تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة في الأمم المتحدة تبذل جهودها لمساعدة كل دولة ترغب في المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant on Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هي النسطر الثانى المكمل لحقوق الانسان في الميدان الاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهى مثل النسطر الأول مبنية على المبادئ نفسها التي بنى عليها الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، والبنود في جوهرها مطابقة لما جاء في الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها . تم تصديق عليها . . وبديهي أن في الحقوق المدنية والسياسية اموراً حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتعدد ، خشية أن يكون الاجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنداً ، بما في ذلك - وهذا أيضاً من أسباب الاطالة - فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلي أهم الحقوق التي جاءت فيه :

في البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق في أن يتصرف الناس في نراتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ أن النص على هذه الحقوق يرد مرة آخر في المادة ٤٧ ، كأن واضعى الميثاق كانوا حريصين جداً على أن يتمتع كل شعب بتروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وأن يكون هذا الحق واضحاً ، بعداً عن القموض .

وفي البند الثانى نص فوى على عدم النفرة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والاننى ، واللغة والدين والمذاهب السياسية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب، أو أية فوارق أخرى . وعلى كل دولة أن تتخذ الاجراءات التشريعية ، الى ضمن تنفيذ جميع الحقوق التى ينص عليها هذا الميثاق ، واذابنت لها أن شخصاً انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم فضائى كان له الحق في تعويض مناسب . والظاهر أن واضعى الميثاق كانوا حريصين على النص على المساواه بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء في البند الأول ، وخصوصاً هذا الموضوع ببند خاص (السالت) .

وينص البند السادس على حق الانسان في الحياه ويجب أن يمان هذا الحق بوساطة القانون ، ولا يجوز أن يحرم أى انسان من الحياه بطريقة عرفية . وفي البلاد التى لم تلغ فيها عقوبة الاعدام ، لا يجوز أن يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون في وقت ارتكاب اليم ، ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصة ، ولا يجوز أن يحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز أن توقع العقوبة على امرأة حامل . وتحرم المادة السابعة كل أعمال التعذيب والفسوة والعقاب البدنى ، كما لا يجوز أن يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه بجارب طبية أو علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء في المادة الرابعة من الاعلان . كما نص المادة على تحريم السخرة ، الا ما قد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة نص على حق كل انسان في أن يكون حراً طليفاً ، ولا يجوز أن يحرم من الحرية أو يقبض عليه بطريقة عرفية أو أن يحبس ، الا لأسباب ينص عليها القانون ، ويجب أن يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب أن يعرض أمره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق - اذا تأخرت محاكمته - أن يطالب بحقه أمام القضاء ، ليقتضى هل تهمته مما يبرر حبسه . وهذه المادة من الامور التى اشتهرت بمخالفتها حكومة الاقلية البيضاء في افريقيا الجنوبية وهى التى سنت القوانين التى نبيح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون أن يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على أن كل متهم لم تثبت ادانته يجب أن يعامل على أنه برىء ، ويجب أن لا يوضع في صحبة المذنبين ، كما يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السن من المتهمين ، قبل المحاكمة وبعدها . ولا يجوز حسب المادة الحادية عشرة أن يودع السجن شخص لمجرد أنه لم يف بعقد تعاقده عليه . والمادة الثانية عشرة تنص على حرية الانسان في داخل حدود البلد الذى سمح له أن ينزل فيه ، وكل انسان له الحق في أن يبرح أى قطر نزله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجوز أن يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حق كل انسان في أن يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، أو بمساعدة محام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز أن يكره الشخص على أن

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه في الاستئناف الى محاكم أعلى ، وحقه في استجواب شهود الاتبات ، وللمتهم الحق في أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى في غير لغته . ولقد كان من الجائز أن تكون هذه المادة في المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماتدور حوله المشاكل ، وأكثر مايرتكب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً في بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادي برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبنى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على أنه لايجوز أن يكون هناك اثر رجعى في المحاكمات فلا يؤخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاي تدخل في شؤنه الخاصة ، وشئون أسرته أو لاي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق في أن يحميه القانون في كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الرأي والدين ، بطريقة أوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء في نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان في أن يلتمس المعلومات ، ويبادل سواء الرأي في مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق في أن يتم ذلك شفاهاً أو تحريراً ، أو في صورة انتاج فنى أو في صورة اخرى يختارها . . غير أن هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من أجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من أجل حماية الامن القومي أو النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس في أن يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذى يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق في أن يكون أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون أى تفرقة من أى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن أو ديانتة أو الآراء التي يعتنقها في السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذى ينتمى اليه أو بسبب اختلاف الثروة أو المولد ، أو أى اعتبار آخر وذلك في الأمور الآتية :

(١) المساهمة في ادارة الشئون العامة ، بشخصه أو بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

(٢) أن يعطى صوته وأن يرشح في انتخابات دورية جدية ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السرى ، وأن يضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

(٣) أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفي البلاد التى تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها في مختلف شئونها .

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقة للمبادئ الواردة في الاعلان العام لحقوق الانسان . غير أن الجديد في الميثاق أو المعاهدة هو أنها تشمل على وسائل للتنفيذ في الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ، وسنحاول فيما يلي ايضاح هذا الجزء من المعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدة العضوية في اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق في ترشيح اثنين من رعاياه ، ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، وبراعاً أن يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية ، على الا يكون في اللجنة غير واحد من رعايا أمة دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها بأعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون أجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمع اللجنة للمرة الاولى في مقر الأمم المتحدة في نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للأمم المتحدة ، ثم تجتمع بعد ذلك في المواعيد التي تحددها طبقاً للاتحة التي وضعتها لنفسها ، ولها الحق في أن تفصل أى عضو منها ترى أنه لا يقوم بواجبه خير قيام ، وتبلغ السكرتير العام للأمم المتحدة بخلو مكانه ، ومثل هذا الاجراء الصارم لا يتم الا بناء على اجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها في العادة فيكفي لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة في المادة ٤٠ وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ، ينص على ما قامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاح هذه الاجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(١) في غضون عام واحد من التاريخ الذي تصبح فيه المعاهدة نافذة . (أى بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير في الموعد الذي تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العام للأمم المتحدة ، الذي يتولى ارسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشمل هذه التقارير على الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلك التقارير ، وتبدى رأيها فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الى الدول الأعضاء ، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأن تسمح لكل دولة ترى أن إحدى الدول الاعضاء لاتراعى ما يجب نحو تنفيذ أى بند من بنود الميثاق ، أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجب على الدولة التي تتهم بالتقصير ، أن ترد في خلال ثلاثة أشهر ، معتذرة عما قد بدا من تقصيرها وموضحة ما بذلته من مجهود لتدارك الأمور التي أخذت عليها . فاذا انقضت ثلاثة أشهر أخرى دون أن يتم التراضي بين الدولتين جاز ليهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ، التي تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلح بين الدولتين المختصمتين ، لعل من الممكن أن يزول الخلاف الذي بينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحريات الأساسية ، التي حددها الميثاق ، فاذا فشلت اللجنة في مساعيها وجب عليها في غضون عام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحي القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقرير الى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتبعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفي هذه الحالة تقترح اللجنة أن ينحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها في ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم في مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعبر الويقة النهائية في الموضوع .

وربما تسأل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلام ، وبترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادى والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر أمثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضي ثلاثة أشهر من التصديق عليها بواسطة ٣٥ من الدول الأعضاء في الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فانه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التي قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود في معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عتير عاماً ، ولا بد أن تضى أعوام أخرى قبل أن يتم التصديق على المعاهدين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التي نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التي خولت أن تتخذ كل اجراء من شأنه أن يفض النزاع بين الدول الاعضاء بواسطة اللجنة نفسها أو بواسطة قوميونات صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجه في صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التي اثيرت حوله : تقرر ان يظل هذا الموضوع في صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختيارى » للمعاهدة ، أي أن يكون للدول حق الاختيار التام في أن تقبل هذا البروتوكول أو لا تقبله ، ولذلك كان مكانه في آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء أن كثيراً من الدول ، الحث في أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضاً في أية شكوى ترفع لها من الأفراد لا من الحكومات فقط ، فاذا رأى فرد أو افراد أنه تعرض لظلم في أمر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التي يعيش في كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح اللجنة الصلاحية التامة لان تنظر في هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختياراً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولا يجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان . . الا وهى :

١ (الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر في العالم سنة ١٩٤٨ .

٢ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٣ (المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثار اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يُفرد لها وبيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي تتصل كلها بحقوق الانسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

إن حق كل امة في أن تقرر مايراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادى والأدبى والسياسى ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال النى وصل اليها المجتمع الدولى ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . إن جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها امر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هذه الفكرة وانماؤها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم من الويل والثبور، أن العامل الأكبر في ايقاظ تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعمارى الذى كان يدفع المعتدين الى الفوز والاستيلاء على أوطان غيرهم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة لتتهم الأخضر واليابس على مدى أربع سنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادى بخلق عالم جديد، على انقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهب السياسى الجديد بعض ذوى النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لا يزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجربوبولنده ، أما في غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاّب أن نظل ممسكة بالعظام بين أنيابها ، وابتكر نوع من الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشع الاستعمار جاثماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصير لم تخمد جذونه ، ولم يزد البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانية ، فاذا هى تنزل بالعالم خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهدته هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبية أومفلوبة ، في حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذى اندفع نحو السعي لتحقيق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لى يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ذباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لى تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقوق الأساسية ، وما ينبغى لكل فرد من الكرامة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق أن من أهم أهداف الامم المتحدة ان تنمى بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود اخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعلان العالمى لحقوق الانسان ،

وكان من المنتظر أن ينص على هذا الحق في الميثاقين الدوليين لحقوق الإنسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم إبرامهما في سنة ١٩٦٦ ، ولاشك في أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، تم يجيء بعد ذلك دور التصديق على كل من الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير من الأمور التي تحتمل الأرجاء والتسويق . فهناك أقطار عديدة في العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبي ، ونطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ، أقطار منتشرة في إفريقيا وآسيا ليس لها من يمثلها أو يرمي قضاياها في الأمم المتحدة .

ولكن الغيورين على شئون الأمم المتحدة رأوا أنه لا بد من إجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها في تقرير مصيرها . فإذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة أو ميثاق : فإنه لا بد من الإسراع بإصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للأمم المتحدة . وهذا تم في ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدتين بست سنوات) ففي الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : « إعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشعوب الخاضعة للاستعمار » ويتألف الإعلان من ديباجة طويلة وسبعة بنود .

وقد جاء في الديباجة أنه نظراً لتلف الشعوب غير المستقلة إلى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب في نيل استقلالها رغبة ملزمة ، ونظراً لما للأمم المتحدة من الدور الأساسي في تأييد حركة الشعوب الاستقلالية في الأقطار الخاضعة للوصاية أو للحكم الأجنبي . ومن حيث أن الأمم المتحدة مقتنعة بأن جميع الشعوب لها الحق المطلق في نيل الاستقلال التام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على أراضيها . .

فان الجمعية العامة تعلن بشدة أن من الواجب أن يقضى بسرعة على الاستعمار في جميع صوره وأشكاله ، بدون أي قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

(١) ان اخضاع الشعوب لحكم أجنبي أو للسيطرة والاستغلال ، يعد انكاراً للحقوق الأساسية للإنسان ، ويخالف ميثاق الأمم المتحدة ، ويكون عقبة في سبيل نشر السلام في العالم والتعاون بين الأمم .

(٢) ان تقرير المصير من حق كل الشعوب ، هذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كيانهم السياسي ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

(٣) إذا كان قطر من الأقطار متخلفاً من الوجهة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو التربوية فإن هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً في تأخير نيله الاستقلال .

(٤) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية أو وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة ، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية ، حقهم في الاستقلال التام ، وأن نصان أراضيهم من كل عدوان .

(٥) يجب أن تتخذ على الفور ، في البلاد التي تحت الوصاية أو الخاضعة لحكم أجنبي الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد ، من دون أي قيود أو تحفظات ، طبقاً لرغبتهم وأرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

٦ (كل محاولة نرمى الى تمزيق وحدة القطر - كلياً أو جزئياً - أو وحدة ارض الوطن ، اجراء لايتفق مع الاهداف والمبادئ ، التى ينص عليها ميثاق الامم المتحدة .

٧ (على جميع الدول أن تلتزم بمنتهى الأمانة والدقة ، بما ينص عليه ميثاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وبما تضمنه هذا الاعلان ، على أساس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول ، مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامه أراضيها .

ان هذا الاعلان - مع أنه مجرد اعلان Declaration وليس ميثاقاً أو اتفاقاً أو معاهدة - كان لصدوره فى أواخر عام ١٩٦٠ دوى واسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثاره أن ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسيا ، وليس من محض المصادفة ، أن ننشر بعد ذلك العام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عدد من الأقطار وأن تظهر الألوان السمرراء والصفراء والسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة من الدول الافريقية الى مايقرب من أربعة أمثال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، وأصبحت الدول الاوربية والأمريكية تحسب لهم ألف حساب ، وكثيراً ما ترتفع أصواتهم فى مجتمعات الامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشرية للدول النامية ، ولنصرة الضعفاء ، ومنع العدوان .

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان من اهتمام بتحرير الشعوب ونشر الاستقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتف بصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فى عام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمة تتألف من ٢٤ عضواً من أعضاء الامم المتحدة ونجتمع أكثر من مرة فى كل عام ، وفى أى مكان تقرر أن تزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ، تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول أرضاءها .

وهكذا نرى أن اعلان حق تقرير المصير ، فدأصبح فى قوة المعاهدات ، نرعاها هيئة نراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عام تقريراً بمبلغ نجاحه وما قد يعترض سبيله من العقبات ، ولاشك فى أن حق تقرير المصير هو المحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة إبادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان على حق الحياة فتقول :

« ان كل فرد له حق الحياة والحرية والسلامة من الأذى » ، وبالرغم من أن هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فان الاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغي والظفیان والفوضى ، وليس بغريب أن يحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحماية روح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق على كثير من الجرائم حتى التافه منها ، ولكن المشرعين فى أكثر الدول بذلوا جهدهم فى تضيق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصبح عدد غير قليل من الدول ، وقد ألغيت فيها عقوبة الاعدام بتاتا .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر في جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً ما لجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو إبادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتنقون مذهباً من المذاهب أو ينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلفة أو ثقافة لا تترتاح اليها الهيئات الحاكمة ، كما نرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء في جنوب افريقيا ، أو رودسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين في العهد الهتلري ، أو ما تفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من بجنياد الزوج من رعاياها في حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنييد البيض ، وتعتمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسي .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعُنيّت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الإبادة ، وأقرت الجمعية العامة في ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بحريم إبادة السلالة ، واعتبارها من أفظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الاعضاء في عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لا يمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلي :

المادة الأولى : ان جميع الدول التي أقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد ان إبادة السلالة (أو الإبادة الجماعية Genocide) سواء في زمن السلم أو زمن الحرب .. تعد جريمة في نظر القانون الدولي ، وان من واجبهم أن يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تُعرف الإبادة الجماعية بأنها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء - جزئياً أو كلياً - على مجموعة نابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

أ - قتل أفراد هذه الجماعة .

- ب - إلحاق ضرر جثماني أو عقلي خطير بأفراد من هذه الجماعة .
- ج - إكراه هذه الجماعة على أن تعتس حياة ، يُراد منها أن تدمر كيائها كلياً أو جزئياً .
- د - إخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .
- هـ - انتزاع الأطفال بالقوة من امهاتهم والحاقهم بجماعة أخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تُعرض من يرتكبها للعقاب :

- أ - الإبادة الجماعية .
- ب - التأمر من أجل ارتكاب جريمة الإبادة الجماعية .
- ج - التحريض العلني المباشر على ارتكاب الجريمة .
- د - الشروع في جريمة الإبادة .
- هـ - التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الإبادة أو أي عمل من الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكماً مسؤولين دستورياً ، أم موظفين في الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة أرسن القوانين اللازمة ، حسب ما يتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من ثبت عليه جريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الإبادة أو الأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب في أرضها الجرم أو أمام أي محكمة جنائيات دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الإبادة والأعمال الأخرى المنصوص عليها في المادة الثالثة لا يجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان نسير في هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة أن تطلب الى الهيئات المختصة في الأمم المتحدة أن تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الأمم المتحدة، ويكون من شأنه أن يمنع ارتكاب جرائم الإبادة ، أو يقضى عليها .

هذه هي أهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، أما سائر البنود فهي تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الإبادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء . . ومن الجائز أن تصبح ذات أثر فعال في حماية الجماعات من خطر الإبادة ، التي تعرضت ولا تزال تتعرض لها جماعات في مشارق الأرض ومغاربها . ولم يكن هتلر وحده الذي يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهد اليوم فيما يرتكب في الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ، وفي جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعداب ، ولا نرحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والأمم المتحدة تعلم الذي يجري ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولا بد أن يمضي وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشند ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث أثرها .

(هـ) حق الانسان في أن يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالى لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان في الحياة والحرية ، واقتتران الحياة بالحرية شيء طبيعي ، فان حياة الدل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوطة الارادة ، فالحرية التي تنص عليها المادة ، هي الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد ، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة ، ولعل أهم عناصرها أسرى الحروب ، الذين كانوا يباعون ويشترى ، ولا يجد الناس في ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية ، والاستعباد . . وانما يهمنا الظروف التي أدت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لا يقبل الجدل ، ومن أجل تقرير هذا الأمر لاجابة بنا أن نذهب الى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفتشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب أوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الأقطار ، وتودعهم في هذه المراكز ، الى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع ،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومون بحرق الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشرية ، وربما لم يكن في التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وآثامه لا تعادلها آثام ارتكبت في أي عصر من العصور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشعة ، ولكن أصوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شبت الديار الأمريكية حتى اتخمت ، ولم تعد في حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً أن العبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت في القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر ، هنالك بدأت أصوات الاحتجاج تملأ ، والحكومات تفكر جدياً في تحريم التجارة البشعة . وتتخذ البرلمانات قرارات ، وتنفذ معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل أهم حادث في محاربة تلك التجارة هو عقد مؤتمر خاص في عام ١٨٩٠ في مدينة بروكسل، حيث أبرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تتألف من مائة مادة ، وقد تم التصديق عليها في العام التالي ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة في زنجبار ، وأخرى في بروكسل ونص مواد المعاهدة على حق الدول المتعاقدة في تفتيش السفن التي يشتبه في أنها تحمل رقيقاً ، ولا شك في أن هذه المعاهدة كان لها أثر كبير في القضاء على الجزء الأكبر من تجارة الرقيق في أفريقيا ، وكانت معاهدة بروكسل معنية بوجه خاص بالتجارة الأفريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة في جميع أنحاء العالم وعقد اتفاقيات جديدة لهذا الغرض . فان هذا لم يتم الا في عهد عصبة الأمم ، تم في عهد الأمم المتحدة .

تكونت **عصبة الأمم** في أعقاب الحرب العالمية الأولى حوالي سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لا يزال قائماً - وهو الآن المقر الأوربي للأمم المتحدة ولم يكد عصبة الأمم أن تستقر نظمها ولجانها ، حتى نارت فيها مشكلة الرق في العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين أفريقيا وأمريكا ، ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق في نواح مختلفة بأفريقيا وآسيا ، وأكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويشمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والأطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتنترى ، ولم يكن بد من أن يثار موضوع الرقيق في عصبة الأمم ، ولم تلبث العصبة أن أنشأت في سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيق ، لكي تدرس الموضوع وتعرض مآثره مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضروري وضع اتفاقية دولية ، واقترحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الأمم في عام ١٩٢٦ ، وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convention

وهي اتفاقية موجزة لا تتجاوز بنودها اثني عشر بنداً ، البند الأول منها يحاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذي تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتصل بحق الملكية : وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فإنه يحاول أن يقرر أن ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو أهم ما يميز حالة العبودية . والتركيز في وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك في السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعى المعاهدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الى تعريف أفضل . وكان من الممكن أن يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وأن الحرية حق للجميع ، وأهم ما يميز العبودية أن المستعبد محروم من حريته في جميع أعماله . ولكن عصبة الأمم لم تأخذ بهذا الرأي وبقيت المادة كما هي مركز على فكرة الملكية .

أما سائر المواد فإنها تنص على أنه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدرج على إلغاء الرقيق في مختلف صورته وأشكاله . وقد رؤي أن الإلغاء فجأة ربما أدى الى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الإلغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم ما يضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة بآية إجراءات تتخذ في هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون في سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد الى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة انشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام الى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الأمم المتحدة ، انيرت مشكلة الرقيق من جديد ، ونحول الانراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الأمم التي لم يعد لها وجود الى هيئة الأمم المتحدة ممثلة في المجلس الاقتصادي والاجتماعي . ولم نكتف الأمم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة في شهر ابريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الاضافي على إلغاء تجارة الرقيق وإلغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الأمم ، والمعاهدة الجديدة التي ابرمت في عام ١٩٥٦ ، وطلب الى الدول التصديق على المعاهدين ، وتم التصديق عليهما من اكثرية الدول الأعضاء . ولايكاد يوجد اليوم دولة في العالم كله لم تقم بإلغاء تجارة الرقيق على الأقل من الوجهة القانونية .

واحسن أعضاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وأنها لا تزال تمارس في الخفاء في بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للأمم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحي الموضوع ليكون بمثابة مقرر للأمم المتحدة في مشكلة الرقيق ، وذلك في أواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصري والاستبعاد الاستعماري بوصفهما من ضروب الرق ، الذي ثن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن الى التأمل في المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

« جميع بنى الانسان يولدون أحراراً ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخوة » .

كما تنص المادة على ألا يكون هنالك تمييز أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكر أو أنثى) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي في السياسة أو في أي شيء آخر ، أو في اختلاف الوطن أو المجتمع الذي نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو أي شيء آخر .

سبق لنا في اول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكي نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جدية الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرقة ، عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان ان يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم أشخاصاً متخصصين في شؤون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الغرض لجنة خاصة ، في عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorities . كان عدد أعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، في صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة في أي وقت ، وقد ظهرت في تلك الحرب - بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الأري على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين انفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة في كثير من النفوس في مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة ان حاكم افريقيا الجنوبية الحالي المسمى فورستر ، كان من اكبر أنصار النازي ، في ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكبر الظن ان هناك في جهات أخرى - غير افريقيا الجنوبية - افراد في أمريكا وأوربا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك أحسنت منظمة الامم صنفاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة في منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة في الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولي وغيرهما ، أبرمت عدة معاهدات واعلانات ، تنص على منع التفرقة في ميادين خاصه ، مثل اعلان منع التفرقة في الأجور وظروف العمل الذي أصدره مكتب العمل الدولي ، واتفاقية منع التفرقة في شؤون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو في عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة - وهي السلطة العليا - للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورات ان تصدر في هذا الموضوع ونيقتين : الاولى في صورة اعلان ، والثانية في صورة معاهدة ، أي أن المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التي اتبعت في حقوق الانسان على النحو الذي بيناه من قبل . وصدر الاعلان في شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية في مختلف صورها وأشكالها » ويكفي لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا تطلب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً في أيدي المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه في وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس في السيطرة والاستبداد بالاجناس الاخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن إحدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا أن نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء في الدباجة : أنه « نظراً لأن فكرة التمييز بين الأجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الأخلاقية ، خطيرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك ما يبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية . »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ما تنطوي عليه مثل هذه الفكرة من الاتم والشروع ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب ان يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة في كل مجتمع وفي كل قطر . وتنادي الامم المتحدة جميع الامم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

من ارتكاب أي عمل أو اتخاذ أي إجراء يشتمل على التفرقة ، في حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour أو الأصل الجنسي Ethnic Drigin ويكرر الإعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لا يكون هناك محل للبس ، كما أنه يردد هذا المعنى في غير مادة من مواد الإعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء في المادة الثالثة من الإعلان من أنه لا ينبغي أن يكون الجنس أو اللون أو الأصل سبباً في المفاضلة بين الناس الذين يرغبون في اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادي بمبدأ استراليا البيضاء . . وهي أيضاً حساسة في إنجلترا اليوم حيث أخذت تنزع إليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق أفريقيا .

وبعد صدور الإعلان أو النداء العالمي بمنع التفرقة العنصرية ، أخذت لجان الأمم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشئ الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر افاضة في فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لا تكاد تخرج عما جاء في الإعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية في ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، أي بعد صدور الإعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة الا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل في حيز التنفيذ الا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد أن يمضي ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بانها تنص في المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهي تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الانسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاتكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الأخرى ، اللهم الا في تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

في هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا ما يسمح به المقام من جهود الأمم المتحدة في سبيل تقرير حقوق الإنسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، أو اتفاق ، أو عهد أو ميثاق وقد حاولنا أن نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الأمم المتحدة ، وهناك أمور ربما كانت أقل خطراً ، وأن كانت لها أهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة ابرامه باتفاق ارادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، وإعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء . . وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الإنسان .

على أن منظمة الأمم المتحدة ليست الاداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الانسان ، بل هنالك أيضاً هيئات تبذل جهوداً جارية في هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التي تدمى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وإن كانت أعضاء في أسرة الأمم المتحدة وبينها جميعاً تعاون وثيق فإن كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات . فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى أحياناً مكتب العمل الدولي ، هي أقدم هيئة دولية في المجموعة كلها يرجع تأسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف في عملها كما توقفت عصبة الأمم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً في عمرها المديد، وقد كان هدفها خدمة العاملين وتوفير فرص العمل، وتحسين حال العامل، في كل قطر من الأقطار، ومن أسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتألف من ثلاثة عناصر: العمال، وأصحاب العمل، وممثلى الحكومات، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شئون العمل والعمال على ما يرام. وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية في تاريخها المديد، وبفضل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الإعلانات، وكلها تهدف إلى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعد من أهم الطبقات في كل أمة. وجميع مداوالات الهيئة ومعاهداتها وإعلاناتها، توفر وتضمن حقوق الإنسان، ولعله لا يكون من الغلو أن يقال أن منظمة العمل الدولية التي مقرها في جنيف، هي أكثر نجاحاً في ميدان حقوق الإنسان من أية هيئة أخرى.

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحاً كبيراً في ميدان حقوق الإنسان : **منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)** ومقرها باريس، ولكن نشاطها منتشر في جميع أنحاء العالم، أنها تعمل على نشر العلوم ومحو الأمية، وتتوسط في تنوير الشعوب في شئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر... وترسل الخبراء إلى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية إلى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه، وقد قام يونسكو بعمل معاهدة دولية في منع التفرقة في التعليم، وحفظت للأقليات حقها في أن تمارس ثقافتها الخاصة، ووضعت معاهدة أخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمي التراث الثقافي، والإنتاج الفنى، حين يتعرض للخطر في جهات غشيتها الحروب. وكانت اليونسكو أول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس، والأفضل لسلالة على غيرها في الفهم أو القابلية للتقدم. وقد غضبت لذلك حكومة أفريقيا الجنوبية، ذات الميول العنصرية، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو.

وهكذا نرى أن المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً في حماية حقوق الإنسان، وهناك بعض الهيئات الدولية، غير المندمجة في الامم المتحدة، تعمل مافى وسعها في ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات في وقت الشدة، ونخص بالذكر في هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر، التي يتعاون معها الهلال الأحمر في البلاد الإسلامية، وبقطع النظر عن خدماتها في ميدان الصحة، التي يمكن أن تؤديها منظمة الصحة العالمية، فإن للصليب الأحمر دوراً خطيراً في حماية الإنسان والجماعات وقت الشدة، وحين تنور الحروب. وهو الذي يرمى شئون أسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم أينما كانوا، ورجال الصليب الأحمر ينتقلون عبر الحدود ما بين المعسكرات المتحاربة ويتولون أسعاف المحتاجين، والتوسط بين الأطراف المتعادية، وقد أمكن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقد مؤتمراً في جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين، والمدنيين، في وقت الحرب، وهي المعاهدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً، فأثاروا بذلك سخط الناس في مشارق الأرض ومغاربها.

وصفوة القول أن منظمة الامم المتحدة والهيئات المتعاونة معها، قد بنت لحقوق الإنسان صرحاً ضخماً هائلاً، وهو صرح منيع في نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها، فلا يزال في أفريقيا الجنوبية وإسرائيل عناصر شريرة، ما برحت ترتكب الموبقات، وتقترب الآنام، ولا تعباً بحقوق الإنسان، والناس قد نرى أن من العجب ألا تستخدم القوة في إخضاع هؤلاء المارقين، أن الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد أن تستخدم العنف إلا بعد أن تستنفذ جميع الوسائل الأخرى، لعل الصبر والأناة أن يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش.

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان (حق الحرية)

هيئة الأمم وحقوق الإنسان :

١ - في العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، بوصفه المثل الأعلى الذي تنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضمه جميع الأفراد وجميع أعضاء الجماعة نصب أعينهم ، فيبدلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل إلى إقرارها وتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق في أصولها إلى توفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة الإنسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لا يجوز النزول عنها ، تدعيماً للحرية والعدل والسلام ، واستهدافاً لعالم يكون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونون في مأمن من الفرع والبؤس (١) .

* الأستاذ الشيخ زكريا البري استاذ الفقه الاسلامي واصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي أعتبر إليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق) ، عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر و أميناً للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، المشتمل على ثلاثين مادة . انظر «حقوق الإنسان والإعلان العالمي» للأستاذ الدكتور عبد الحفي حجازي . ط جامعة الكويت ، وحقوق الإنسان للأستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ - ولكي نلقى ضوءاً على موقف الدين الاسلامي من هذه الحقوق الانسانية ، ونبين اصلته وسبقه في هذا الشأن سبقاً بعيداً منذ نحو أربعة عشر قرناً ، وأنه لم يكن - في حقيقته وروحه وهدفه - الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ، في صورة أدق وأحق وأعمق ، وارساء الدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للإنسان في كل زمان ومكان - لابد لنا من استعراض أهم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمي ، لنعرف ما قررته وما جاءت به من مبادئ وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيها مع النصوص والآثار والاحكام الاسلامية في هذا المجال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستند الادعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وإيمانه بالرقابة الالهية التي لا تخفى عليها خافية ، ثم يتولى الله - سبحانه - الجزاء عليها في الآخرة ، وكونها - مع ذلك - شريعة وقانوناً يقوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء ، ووظيفتهم في الاسلام حراسة الدين وسياسة الدنيا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطه بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته .

٣ - وقبل ذلك لابد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما - ان أهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله - سبحانه - الذي أعلن تكريمه وتفضيله لجميع افراد النوع الانساني ، في قوله تعالى : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » (١) . وكان من مظاهر تكريمه خلقه له في أحسن تقويم في صورته المادية والمعنوية « لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم » (٢) وشرفه فاختره خليفة في الأرض ، وأسجد له الملائكة . « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا : أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم باسمائهم ، فلما أنباهم باسمائهم ، قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون ، واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين » (٣) وسخر له مافي السموات ومافي الأرض وأتم عليه النعم « ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (٤)

(٢) صدرت في هذا بحوث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد واهي (حقوق الانسان في الاسلام) وبحث لفصيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام وعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الايات ٣٠ - ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧) « ... وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ... » (٨) .

أقول : ان أهم غاية للشرع الاسلامى هي تكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة له فى الدنيا والآخرة ، وفى ذلك يقول الله تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (٩) بهذا الاسلوب الذى يفيد - كما يقرر علماء البلاغة - حصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهم وألوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم « حين يستجيئون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقول سبحانه : « ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٠) « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابغة لا يكون الا بتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية للناس جميعا ، فى ظل من الشعور بالاخوة الانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعياً ، وقدرأً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية ، يستند الى وحدة الأصل والمنشأ ، وتساوى الاخوة فى الحقوق والواجبات ، ولذلك يذكر القرآن بذلك ويلفت الأنظار اليه ، فينادى « يا بني آدم » فى آيات كثيرة : « يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » (١٢) « يا بني آدم اقموا ربكم يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ... » (١٣) ويوضح ذلك فيقول : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء » (١٤) « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » (١٥) تنبيهاً الى هذه الرابطة النسبية المشتركة التي تقتضى التعارف والتعاطف ، وان يحب الاخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

فانهم - ان الاسلام - كشرعية سماوية جاءت لهداية البشرية ، واخراجها من ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلم والعدل والسماحة والحرية - لا يؤخذ ولا تعرف أحكامه من السلوك العملي لبعض المسلمين ، وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة أعدائهم ومحاربتهم لهم حرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .

(٩) الآية ١٠٧ من سورة الانبياء .

(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .

(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .

(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .

(١٣) الآية ٢٥ من سورة الاعراف .

(١٤) الآية الاولى من سورة النساء .

(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الإمام محمد عبده : « ولست ابا لي اذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف في صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من منابع الاسلامية الطاهرة : قرآناً كريماً ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذي لقيته او تلقاه ، في مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد في الاسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المبلغ عن ربه ، والذي لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة - رضوان الله عليهم - مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهم أو أفعاله - عند المحققين - حجة اسلامية في ذاتها ، ودليلاً شرعياً يعتمد عليه في معرفة هذه الأحكام . وفي ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « ان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمداً - صلى الله عليه وسلم - والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لافرق بين الصحابة ومن بعدهم . . . ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعاً كالرسول . . . » فما وافق الأحكام الاسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقاً لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجاً عليها ومحادة لها ومردوداً في وجه صاحبه .
والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

حق الحرية :

{ - ونقف من هذه الحقوق - في هذا البحث - عند حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الأولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعاً أحراراً (١٨) ، متساوين في الكرامة وفي الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان أن يتمسك بجميع الحقوق والحريات . . لافرق في

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر اعلام الموقعين ج ٤ ص ١٠٢ - ص ١٢٦ للفتية ابن القيم الذي استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا ابر قلوباً ، واعمق علماً ، واقرب الى ما هم نوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توفد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولة الأخذ ، وحسن الإدراك ، فالعربية سليقتهم ، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم ، وانظر الأحكام للآمدى ج ٣ ص ١٠٣ .

(١٨) وحين نقرأ هذه المادة نجد أن في صيافتها اقتباساً من قول الفاروق عمر منذ نحو أربعة عشر قرناً « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي في بحثه (ص ٦٤) عن أولبيان الروماني قوله : « لا يجوز في القانون الطبيعي أن يولد الناس الا احراراً ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الاناس ، ان العبيد وان عبدوا موجودين في نظر القانون الوضعي - الروماني - ليسوا موجودين في نظر القانون الطبيعي الذي يقرر ان الناس جميعاً متساوون » مما يدل على أن تساوى الناس في الحرية قانون فطري تصل اليه العقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي ، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

٥ - وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حرية دينية (٢) حرية فكرية (٣) حرية مدنية (٤) حرية سياسية .

وسأتناول كل واحدة منها على حدة ، وأقف وقفات خاصة عند النقاط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ - وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكل انسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفي هذا الجانب من الحرية يقرر القرآن الكريم - في سور متعددة مكية ومدنية وفي آيات كثيرة - أن كل انسان حر في دينه وعقيدته ، لا سلطان لأحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لا يجدى فيها الاكراه ولا يحقق غرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كان معهوداً عند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ، حمل الناس على الدخول في دينهم بالاكراه ، وهذه المسألة ألصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان - وهو أصل الدين وجوهره عبارة عن اذعان النفس ، ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه ، وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفي القرآن الكريم الاكراه في الدين بلا النافية للجنس ، نفياً شاملاً مستغرقاً لجميع أنواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهي عنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول - سبحانه : « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي ، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، والله سميع عليم » (٢٠) .

ويروى في سبب نزولها عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنها نزلت في رجل من الانصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنان نصرانيان ، وكان هو مسلماً ، فقال للنبي - صلى الله عليه وسلم : ألا استكرههما ، فانهما قد ابيا الا النصرانية ، فأنزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : يا رسول الله ، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر اليه ؟! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشري : لم يجر الله أمر الايمان على الاجبار والقسر ، ولكن على التمكين والاختيار . ويقول الجلال في تفسيره : (لا اكراه في الدين) أى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البيّنات أن الايمان رشد والكفر غي .

(١٩) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين ج ١ ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوي : والمعنى لا يكره أحد أحداً على الدخول في الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : « ان في خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » (٢٢) .

ويبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسره على الإيمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وأنه لا يتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولا ينعدها الى الجبر والفهر والسيطرة . فيقول عز وجل : « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢٤) وتتوالى الآيات في توضيح هذا المعنى وتأكيد هذا المعنى : « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الا من تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر » (٢٥) « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » (٢٦) « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ، فإن توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين » (٢٧) « وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون » (٢٨) « فاتما عليك البلاغ وعلينا الحساب » (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « ان الدين معاملة بين العبد وربّه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب ، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوي على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق الا اختياركم لانفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك . وجيء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكانه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان الفصوص بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الإيمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقل لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك في قوله تعالى بعد ذلك : « انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهسل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا » ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيق اجر من احسن عملا . . . » وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوي .

(٢٥) الآيات ٢١ - ٢٤ من سورة الفاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٣ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوي ، ويرشد الضال » (٢٠) .

حرية المرتد :

٧ - والمرتد هو المسلم الذي ينكر أمراً ثابتاً ثبوتاً قطعياً يقينياً في الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو اكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب ، ثم يميل للبحث والتمرووي ، فان تاب ورجع قبلت توبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٢١) مستدلين بقوله - عليه الصلاة والسلام - : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل والمرأة ، وخالف في ذلك الامام أبو حنيفة فقال : لا تقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى سلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند في ذلك الى القياس - وهو أحد الأدلة الشرعية - حيث قاس المرتدة التي طرا عليها الكفر على الكافرة الأصلية ، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم - عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٢٢) .

٨ - ويتبين لنا من ذلك أن الرأي السائد في الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام - رجلاً او امرأة - مما قد يقال معه : انه لا يتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء في عقيدة لا يؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لا يمكن أن يكون عقوبه على الفكر في ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتهم ، من غير اكراه ولا تضيق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتد حين ادعى الدخول في الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والظعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

(٢٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٢١) ويبدو ان الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لا يرى هذا الرأي ، حيث يشكك فيه في قوله : وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لاشتب بغير الاحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وانما المبيح للدم هو معارضة المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تآبى الاكراه على الدين . بعد أن قال : والذي جاء في القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عفيفة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد العقوبات الدينية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس في القرآن من الأجزاء غير ذلك ، وقد بينت السنة جداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي في توبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا ج ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٢٢) ومعنى هذا ان ابا حنيفة لا يعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون في ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفي سبيله الى الانضمام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لانها - بحسب الاصل - لا تحارب ، كما يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أو ما اصطلح على تسميته في العصر الحاضر بالحرب النفسية والعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود في صدر الدعوة الإسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول في الاسلام، والانضمام -نفاقاً - الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الإسلامية، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم » (٢٣) .

ويروى في سبب النزول عن ابن عباس أن عبد الله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف، قال بعضهم لبعض : نعالوا نؤمن بها انزل على محمد وأصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فأنزل الله تعالى : « يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب . . »

كما يروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدینهم أول النهار واكفروا آخره فانه أجدر أن يصدقكم ويعلموا انكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يروى أن أحبار قرى عربية - وكانوا اثني عشر - قال بعضهم لبعض : ادخلوا في دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمدًا صادق ، فاذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمدًا كاذب وانكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو أعجب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم لا بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكرًا منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٢٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذي تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبنى على قاعدة طبيعية في البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه ابا سفيان من شئون النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل في دينه ، فقال أبو سفيان : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

(٢٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٢٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٣٣ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . وافول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعاً آخر النهار بعد الدخول فيه اوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المظاهرين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ماهم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الإسلامية والايمان بها .

نعم لا يكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء أكان اسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقرأ الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ويجـرى العمل قضاء على الاعتداد بهذا الاعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذى يتولى السرائر ، فقد روي أن اسامه ابن زيد قتل فى ميدان الحرب رجلاً بعد أن قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - اقتلت رجلاً يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلاشقت عن قلبه ؟

(٣٥) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٣٣ .

(٣٧) ولا علاج لذلك إلا في أحد أمرين : أولهما عدم الاعتماد باسلام هؤلاء ، ما دام يفترون به مايدل على التحايل والولاء لدينهم الأول وهو مايراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الأحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة إذ قرر في المادة ٤٥٨ «أن الشخص يكون مسلماً اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول في الاسلام غير محتمل للتحايل ولا مفترون بما ينافي باسلام ... » . وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأى جمهور الفقهاء في عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول في الاسلام الا صادقاً للعقيدة والايمان ، وبهيات ان يرتد بعد ان يستنقل بلواء الاسلام الذي يزيده ايماناً ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة أيضاً (وانظر فلسفة العقوبة في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

نائياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين أهلها ، وتظل بلوائها أهل الأديان الاخرى الأصليين - لايتعارض مع الحرية الدينية ، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٣٨) .

٩ - هذا ومن أظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالاته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعتات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالمرأة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالى : « اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » (٣٩) .

وفى هذا أسمى أنواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده « اباح الاسلام للمسلم ان يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم ان تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيسستها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : « ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها » فلها حظها من المودة ، ونصيبتها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيفيب عنك ما يستحكم من ربط اللفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فى من لاحق من أهل الدينين السابقين عليه ... » (٤٠) .

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد اريدوا بصورة جماعية ، وانكروا أحد أركان الاسلام ، فامتنعوا عن أداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من ادعى النبوة كيداً ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، متهذين فرصة انتحال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ١٧٣) .

(٣٩) الآية هـ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لا يحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة - لايتعرض لعقيدته وزوجته وعباداتها ، اتباعاً لأحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجيء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبوه ، اليس فى شريعته ما يدعو الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجاً عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سبباً فى ايدائها وفتنتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ - وينبني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة الى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع أهلها نظر ووراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ما هذا : قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في أمانه لأهل ايلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم... انه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار أحد منهم ... » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على أنفسهم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحيثما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وأدى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني أخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولا يزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

أما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري يسأله : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من الزواج بالمحارم التي لا تحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : ان الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع . . » .

يقول الفقيه الحنفى السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل أحد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ - الدعوة الى الاسلام تعتمد - كما يقول القرآن الكريم - على الحكمة والموعظة

(٤١) وفي ذلك تقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الارباع عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء اكان ذلك سرا أم مع الجماعة » .

(٤٢) ولقد أمر أحد قواد المسلمين في عهد الخليفة المعتصم بجلد امام ومؤذن لأنهما اشتراكا في هدم أحد المعابد ، في بلاد الصغد ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكانه (الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الأستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفي ذلك يقول الله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » (٤٣) « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي انزل اليكنا وانزل اليكم ، والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون » (٤٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام في الشرق وفي الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه ، الذين وقفوا منه ومن أنصاره موقف الاضطهاد والحرب ، فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ، دفاعاً عن العقيدة ، وتأميناً للدعوة ، وحماية للمستضعفين ، ولايفل الحديد الا الحديد .

وقد فرر جمهور الفقهاء ان القتال ما ابيح لنشر الدين واكره غير المسلمين على الدخول فيه ، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول الله تعالى : « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز » (٤٥) وقوله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ، واقتلوهم حيث ثقتهموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص ، فمن اعتدت عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله ، واعلموا ان الله مع المتقين » (٤٦) وقول الله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ، ولم يخسروكم من دياركم ان تبرؤهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين ، انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (٤٧) .

وقول الله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (٤٨) .

(٤٣) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبري : بالحكمة أى بوحى الله الذى يوحى اليك ، وكتابك الذى نزل عليك ، والموعظة الحسنة أى العبر الجميلة التى جعلها الله حجة عليهم في كتابه ، وذكرهم بها في تنزيله ، وجادلهم بالتي هي أحسن : أن تصفح عما نالوا به عرشك من الأذى . . . ويقول الزمخشري : أى بالخصلة التى هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والفصيح بالكظم ، والسورة بالانابة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الأنظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت في هذه الآيات :

اولا : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً** » (٤٩) « **وَأَنْ جُنَحُوا لِلْسِّلْمِ فَأَجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التى يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد .. « **إِذْ لِلَّذِينَ يَقَاتِلُونَ بَانِهِمْ ظَلَمُوا** » الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ... » « **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** » ... « **وَإِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَهُمُ اللَّهُ** » ... « **وَلَا تَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ** » ... « **فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ** » (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، ... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ... » بل ان باقى الفاظ هذه الآية فى نفس المعنى ، وقد أقمنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنه المسلمين وايدائهم فى انفسهم او اوطانهم : « **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ، فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** » . « **إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى أَخْرَاجِكُمْ أَنْ تُتْلَوْهُمْ** » .

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى الآية التى ذكرناها من سورة التوبة - وهي من آخر ما نزل من القرآن - أن يجير من يستجير به من المشركين ، وأن يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فيها ونعمت ، والا كان عليه أن يستمر فى اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ - يقول الفقيه ابن تيمية : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته - عليه السلام - فهو لم يبدأ أحداً بقتال » .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل أحداً منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى المقوقس والى النجاشى ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من أسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من أسلم منهم بغيّاً وظلماً ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، وأخذ الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) ومن عطاء بن يسار ان النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث علياً رضي الله عنه مبعثاً فقال له : « امض ولا تلتفت » الى لاندع شيئاً مما أمرك به ، قال : يا رسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوك ، فان قاتلوك فقتلوا منكم قتيلاً ، فان قتلوا منكم قتيلاً فلا تقاتلهم حتى تريحهم اياه ... » (السيرة الكبرى للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٣٤ ط جامعة القاهرة) تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « انا لا نكره أحداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان في هذا اعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام محمد بن عبد الله فيقول : القتال في الاسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله الى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه في الدين ، ولا للانتقام من مخالفه ، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية ، عندما اقتدر اصحاب « شريعة المسالة » على محاربة غيرهم من فئس التسيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ - وقد فتح قتيبة بن مسلم أرض سمرقند ، من غير أن يخبرهم بين الاسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدرأ ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلادنا ، فكتب الى وليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أنالك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر في أمرهم ، فان قضى لهم فاجرح العرب الى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابذهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا في دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر في الأجيال المتعاقبة ،

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر ايضا (ابن بيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٨ - ٢٨٤) لتري الخلافات الفقهية في ذلك . ثم انظر (حقيقة الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : مالا ينق مع ذلك « ان الاكراه لا يتحقق ولا يمكن ولا يقع في الدين ، لان الاكراه حمل الغير على مالا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لا يرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه أصلا ، كحمل المريض على ناطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه . » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٤٠٥ (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ في القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ . وما بعدها ، في دعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتحصر القتال في الدفاع بآية السيف ، وهي في أصح الأقوال - قوله تعالى في سورة التوبة : « فاذا انسلف الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذلهم واحصوهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الآية يدل سياها وسياها من أول السورة على أنها واردة في قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل ان تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الاجل ، فهؤلاء أولئك هم الذين أعلن الله براءته هو ورسوله منهم ، وأمهلهم مع ذلك اربعة أشهر من يوم الحج الأكبر ، ليسيخوا في الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفي مستند الامام احمد بن يحيى بن سعيد ان ابا بكر بعث الجيوش الى الشام ، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميراً ، فقال : انك ستجد قوماً زعموا انهم حبسوا أنفسهم في الصوامع ، فدعهم وما زعموا . . . واني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ، ولا صبياً ، ولا كبيراً هم ، ولا تقطن شجرة مثراً ، ولا نخلاً ، ولا تحرقها ، ولا تخرب عامراً ، ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا لماكلة ، ولا تجبن ، ولا تفلل ، وهذه وصية أخرى : « وأوصيكم بتقوى الله ، ولا تصوموا ولا تفلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعة ، ولا تحرقوا نخلاً ، ولا تدبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً ، ولا صبياً ولا صغيراً ولا امرأة ، وستجدون اقواماً قد حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها في (باب وصايا الأمراء في الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير ج ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ ابو زهرة) ص ٢٣٢ و ص ٢٣٢ .

يدل على ان من دخلوا في الاسلام انما دخلوه عن اختيار واردة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من اهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا اموالهم . اما حمل الناس على الدخول في الاسلام أو اضهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد في الأيام الاولى التي اعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفي الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها اكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ - العقل خاصة الانسان واميازه وشرفه ، وهو مناط التكليف والخطاب الالهي ، فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » .. والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذي هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وأنزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رأت الشمس ، وادركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى ان المناطقة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق ، أى مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها في كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « قل سبروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٧) « أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سبروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير » . (٥٨) « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . (٥٩) « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور » (٦٠) « قل انما اعظكم ان تقوموا لله

(٥٥) - الدعوة الى الاسلام - بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية - للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفي هذا المعنى يقول الغزالي : (ان العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يفنى أساس ما لم يكن بناء ، ولن يشهد بناء ما لم يكن أساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يفنى بصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يفنى الشعاع ما لم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدد به ما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يقض زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٤٦ من سورة الحج .

مثنى وفرادى ثم تتفكروا (١١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما أعظمكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي أن تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحداً واحداً ثم تتفكروا في أمر محمد - صلى الله عليه وسلم - وما جاء به . أما الانان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متناصفين لا يميل بهما اتباع الهوى . . . حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعدل ونصفه من غير أن يكابرهما ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذي اوجب تفرقهم مثنى وفرادى أن الاجتماع مما يتشوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية وبخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس احكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمعنوية لا يعقلها الا العالمون اولو الألباب والمفكرون « **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون** » (١٢) « **وسخر لكم مافي السموات ومافي الأرض جميعاً انه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون** » (١٣) « **هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون** » (١٤) « **ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون** » (١٥) .

وينهى عن اتباع مالميس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من ينابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : « **ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** » (١٦) « **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا ، أشهدوا خلقهم ، سكتنب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لولاء الرحمن ما عبدناهم ، مالمهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، ام آتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهنتون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون** » (١٧) « **ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها**

(١١) الآية ٢٦ من سورة سبا .

(١٢) الآية ٢٣ من سورة العنكبوت .

(١٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(١٤) الآيات ١٠ - ١٣ من سورة النحل .

(١٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(١٦) الآية ٢٦ من سورة الاسراء .

(١٧) الآيات ١٩ - ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم آعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (٦٨) .

ويسأل إبراهيم عليه السلام - وهو خليل الرحمن - ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلك ويستجيب له : « واذا قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياء ، واعلم أن الله عزيز حكيم » .

ويروى مراحل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استغراء وتفكير ، انفتدى ونهتدى « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهتدي ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لا يكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسه ، حتى اقتنع به ، فمن ربي على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحا بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس الفصد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضره » .

كما يقول : « ان الايمان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين في الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ - واذا كان هذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان السريعة - وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الاحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، او بناء على ما يراه في الحكم من مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، او مفسدة جاءت الشريعة لمنعها ، او تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ - ٧٨ من سورة الأنعام - يقول الزمخشري : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبية والالوهية ونوفاة لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسدنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فاراد ان ينههم على الخطأ في دينهم وان يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لا يصح ان يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بانه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب لمذهبه ، لان ذلك أدى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٣ .

فاذا أصاب المجتهد في اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وإن أخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص ، بعد أن طلب منه أن يحكم في بعض القضايا ، وهو في حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « أن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر » .

كما يروى عن أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا في سفر ، فحضرتهما الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ أحدهما وأعاد الصلاة ، اذ رأى انه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه أدى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن في مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للذي لم يعد الصلاة : أصبت السنة أي الطريقة الصحيحة ، وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرين (٧١) .

ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه بعد عودته من غزوه الأحزاب إلى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان ساعداً مطيعاً فلا يصلين العصر الا في بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً للأمر النبوي ، ثم تدرّكهم صلاة العصر في الطريق ، فيصليها بعضهم أخذاً بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا إلا المسارعة إلى بني قريظة ، وقد سارعنا في حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون أخذاً بمنطوق النص إلى أن وصلوا إلى بني قريظة ليلاً - ولما علم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بذلك أقر كلا منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد - بغلبة الظن - إلى رأى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل إليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، في رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل إليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون الا رأياً واحداً ، ويخطئون ما عداه .

والحق عندي مع هذا الفريق « المخطئة » فإن الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ في الواقع ونفس الأمر .

ثم ان أبا بكر - رضي الله عنه - لما سئل عن ميراث الكلاله (٧٢) ، قال : أقول فيها برأبي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلاله ما عدا الولد والوالد .

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٣٣٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلاله ما عدا الولد والوالد ، سموا كلاله لاستندارتهم بنسب الميت ، من تكلمه الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الأثير : الأب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلاله من الكلال وهو الضعف ، فالكلالة تطلق على الوارث والوارث (انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير) .

ويكتب أبو موسى في كتاب عن عمر : هذا ما أرى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ - وقد كانت الحرية الفكرية أساساً لوجود المذاهب الفقهية ، ونعدها ، يقول أبو حنيفة : « ... اذا انتهى الأمر الى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب - وهم من التابعين - فلي ان اجتهد كما اجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذي لا يأنى الباطل ، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل أبو حنيفة : هذا الذي نفتي به هو الحق الذي لا شك فيه ، فيقول : والله لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه .

كما يقول : لا ينبغي لمن لا يعرف دليلي ان يفتي بكلامي .

ويقول صاحب زفر : كنا نختلف الى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لا تكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً ، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد .

- وكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الامام مالك يقوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فاتركوه .

ويقول : كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

وعندما اقترح عبد الله بن المقفع على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عام يلزم الناس ، واستجاب أبو جعفر لرأيه ، استشار الامام مالكا في حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صاحب الشافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الامام أحمد بن حنبل : لا تقلدني ولا تقلد مالكا ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ - والاجتهاد بمعنى بذل الجهد في معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحه

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل انه من الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأنم الامة كلها اذا قصرت في القيام به ، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراغي شيخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث ، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد نوافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم . . . وهذا لم يكن ميسوراً لأحد في العصور الاولى . . . وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضرر ، وان الطبيعة باقية في الانسان كما كانت في العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد في الشريعة الاسلامية في حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم سأل له (٧٥) ، ولا يكون في هذا حجر على هذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس في هذا كهنوية اسلامية ، وانما هو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدي الى القوضى والبلبلية الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لا يجوز لدجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، ولأن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً في الميدان ، ولا لمن لم يدرس الهندسة أن يبنى بيتاً أو يصمم سداً ، فان الفقه الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع في هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ - العمل والنقل في ميدان النظر والبحث والفكر صنوان لا يفترقان ، ولا يسفني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الامام الغزالي بقوله : « التشرع عقل من الخارج ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضان بل متحدان ، ولكون التشرع عقلاً من الخارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » ولكون العقل سراً من الداخل قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان فال تعالى : « (نور على نور) أي نور العقل ونور الشرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه عن الخيب والذي لا نسوبه عاطفة مريبة ، يتببه العين السليمة من الآفات ، في حين ان الشرع يسبه الشمس التي يغمر نورها الاشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفي ، ولا وجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذي يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله في فهمه نسبته بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لا يفترق عن فهد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

(٧٤) بحوث في الشريعة الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحفظها في المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة بأحوال الناس واعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله في علم « اصول الفقه » .

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبهه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام - كما يقول الامام محمد عبده - الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على انه اذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أثبتته العقل .

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - مهدت بين يدي العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو أبعد من هذا ؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسمهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ - ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف في اموره الشخصية والمالية ، وبقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له أهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ، وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويهرن ويكفل ويهب ويقف ويوصي وينصف ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . وإذا كان قد حُجر في بعض التصرفات المالية على

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ - ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدينة ص ٥٢ . وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا في واقع الأمر . ولا يدعى هذا الا في احوال نادرة . بسبب خطأ فكري وقع فيه من قام التعارض عنده أو بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول في الاسلام يتفق دائماً مع صريح المنقول باتفاق العلماء ، يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية في بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول في امر زوجها ، ولها أن تتولى هذا العقد بنفسها في حدود العرف والآداب في رأى فقهاء المذهب الحنفي - الذين استدلوا بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى أوليائها « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « الأيم - وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت او ثيباً - أحق بنفسها من وليها » ، ويقولون : « ان المرأة تتم أهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها في امر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك في امر زوجها » ويخالف في ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون امر الزواج للأولياء لا للمرأة ، مستدلين بما في القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الأولياء « وانكحوا الأيامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » ثم يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « لا نكاح الا بولي » « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقل الرشيدة لا تصرف ابوها في أقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز أن يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريد هو وهي من اكبر الناس له ... » وينتصر الفقيه العراقي للمذهب الجمهوري ، ويرد على المذهب الحنفي في تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الأمرين مختلفان من وجوه : منها ان عفاف المرأة وشرفها أعظم شأنًا من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس في المال مثل ذلك ، ومنها أن ما يصيب المرأة في شرفها بسبب تزوجها بمن لا يكافئها يصيب أوليائها بالآذى ، وليس في التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانتها والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ - وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجيء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **مَنْ اسْتَعْبَدْتَ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدْتَهُمْ أَمْهَانُهُمْ أَحْرَارًا** » .

والقارئ للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجه على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً - ان أسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين أمرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها في مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الأسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « **فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا ان اقوال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من اعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « أيما رجل مسلم اعنق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... »

واذا كان الصحابة قد استرقوا في حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لامحيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون أسرى المسلمين ، ونسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لا يرى السفه - وهو عدم الاحسان في التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ في الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وآدميته وكرامته وحرية أهم من ماله ، فلا يضييع الأعلى بسبب الأدنى . وانظر (أبو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به أبو حنيفة من عدم الحجر على السفيه يتفرد به الانجليز اليوم في شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الاولى ، لان فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها في اتباعه ، لان الحرية - عنده - كالماء والفداء والهواء حقوقي طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

وقد سرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها في أحوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا نعوذها . والله سبحانه وتعالى يقول : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وفي قوله تعالى : « الشهر الحرام بالشهر الحرام ، والحرمات فصا » فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مفاصلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحيانا أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

نانياً — لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية — تدريجياً من غير رجة اقتصادية او اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتهم . (٨٣) (٨٤) كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، تم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا . (٨٤) » .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين . (٨٥) » .

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك امهاله والتخفيف عنه « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة » وان يصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد في نهار رمضان ، فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : هلكت يا رسول الله ، قال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم سنين مسكيناً ؟ قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول في بعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشد حاجتهم إليه ، وكأن رد الحرية الى الرقيق وفيها حيانه الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة في قوله تعالى : « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** » (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قرينة وطاعة لله : « **فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام في يوم ذي مسغبة ، يتيماً ذامقربة ، أو مسكيناً ذا متربة** » (٨٩) « **ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر . . . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . .** » (٩٠) .

فان أبدى الرقيق رغبة في الحرية في مقابل مالى ، كان على مالكة الاستجابة لرغبته في الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتبه » مع التخفيف عنه في هذا المال الذى يدفعه ومعاونته مالياً في أدائه . وفي ذلك يقول الله تعالى : « **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيما نكم فكتبوهم ان علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** » (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حراً . بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « ومن ملك ذا رحم محرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوج زوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم اذا استولد المالك أمته ، أى كان له منها ولد ، كانت في سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف في ملكيتها حتى يموت فتكون حرة ، والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول : « **ايما امرأة ولدت من سيدها فانها حرة اذا مات** » .

(٨٦) نيل الاوطار للشوكاني ج ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ - ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٢٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه في عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العتيق في اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق . يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « من اعتق شقصاً (٩٢) له في عبد فخلاصه في ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا اوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع في الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذي تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك في مسؤولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوَّف إليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرم الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ - ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى ان يجعل الله له محرراً الى الحرية .

يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت ايمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادمك من عمله كان لك اجرا في موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسونه ، ولا يكلف من العمل ما لا يطيق » « هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت ايديكم ، فمن كان اخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فاعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه - عليه الصلاة والسلام - وقد حضرته الوفاة - الوصية بالأرقاء قارئاً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول أنس : كانت عامة وصية رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حين حضرته الوفاة ، وهو يفرغر بنفسه : الصلاة وما ملكت ايمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوي تسمية العبد فتي والأمة فتاة ، ابتعاداً

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الأرقاء سبباً في مخالفة الأحكام الخاصة بالوصية ، فهي عند لازم أي يجوز للموصي الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا في حدود الثلث .

(٩٤) ننص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لا يجوز اسرقاق او استعباد أي شخص ، ويحظر الاسرقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها » .

(٩٥) انظر نبيل الاوطار ج ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » (٩٦) ويقول الرسول - صلى الله عليه وسلم : « لا نقل عبدي وأمتي ، ولكن قل فتاتي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلاميه اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذي أراه صادقا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءا من الأسرة . . . وان الموالى الذين يرغبون في التحرر ينالونه بإبداء رغبتهم . . ومع هذا لا يلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ - ويراد بها أن يكون لكل انسان ذى اهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسب دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله - عليه الصلاة والسلام - ويقول : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول أبو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (٩٩) .

وبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وبلك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها ونبيها الى أهميتها : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي أنه سأل رسول الله قائلا : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأى واحد .

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبري ج ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الألوسي ج ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الآيات ٣٦ - ٣٩ من سورة الشورى .

وقد اقام - عليه الصلاة والسلام - ركن الشورى الذى يقوم عليه الحرية السياسية .
حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد
واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، فى الأمور العامة ، كما
يستشير خاصته من أهل الراى والراسخين في العلم في الأمور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا
بالموافقة . فقد قام أبو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن
عمر فقال : يا رسول الله امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل
لـ موسى : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما
مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد - مكان باليمن - لجالدنا معك من
دونه حتى تبلفه ، فقال له الرسول حيرا ، ودعاه به . ثم قال اشيروا على أيها الناس يريد الأنصار .
فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، فقال سعد :
... امض يا رسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر
فخضته لخضناه معك ، ما نخلف منا رجل واحدا ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، إنا لصبر في
الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون إلى وادى بدر ونزلوا في مكان منه ، جاء الحباب بن المندر ، فقال :
يا رسول الله ، أريت هذا المنزل ، أمزلا أمزلا أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم
هو الراى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الراى والحرب والمكيدة ، قال : يا رسول الله ، ان هذا
ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نفور ما وراءه ، ثم نبني عليه
حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ، فقال الرسول : لقد اشترت بالراى .
ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى أتى هذا المكان .

وفى غزوة احد استشار الرسول اصحابه فأشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو
صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، وأشار عبد الله بن أبي القعود والبقاء ، وقال : اقم يا رسول الله ،
ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم أقاموا أقاموا بشر مجلس ، وان جاءونا إلى المدينة قاتلناهم في
الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الأطام - أى الأبنية المرتفعة - فوالله
ما حاربنا قط عدو فى هذه المدينة الا غلبناه ، ولا خرجنا منها إلى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق
على هذا الراى مع أنه كان راى الرسول أيضاً - أكثر الصحابة ، ودعوا إلى الحرب والخروج .
فصلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجمعة ، ودخل أثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم
اولئك القوم ، وقالوا : أكرهنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما خرج عليهم فى سلاحه
قالوا : يا رسول الله ، أقم ان شئت فانا لا نريد أن نكرهك ، فقال النبى : لا ينبغي لنبى لبس لامته
(ادارة الحرب) أن يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد عمل برأى أكثرية اصحابه ، ونرك
رايه إلى رأيهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لاتفتأتون
بمشورة ، ولا تقضى دونكم الامور (١٠٢) .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « ايها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان رأيتُموني على حق فأعينوني ، وان رأيتُموني على باطل فسدّدوني ، أطيعوني ما أطيع الله ورسوله ، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول في خطبة أخرى « انما أنا متبع ولست بمبتدع ، فان استقمّت فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان الله قد جمع على الاسلام أهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه أخواناً ، والمسلمون فيما بينهم كالجسد . . . أمرهم شوري بينهم بين ذوى الرأى منهم « (١٠٣) ويقول : « ان رأيتُم فتي أعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك أعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمر ويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لآخر في أمر ابرم من غير شوري » . ولهذا كانت له شوري خاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلى بن أبى طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن عوف ومن مانلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شوري عامة من كل من له رأى من المسلمين ، فيعرض عليهم الأمر في المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل ما بداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائماً على أساسبيعة الامة ، وحرّيتها في الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى وأساليبها بحسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائماً تحقيق المصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى في صور متنوعة ، من غير مساس بأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ - وهذه الشورى المحققة للحرية السياسية واجبة في الشريعة الاسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية : الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله وأوجب ، وهذا مما لا خلاف فيه . وقال ابن خوزيمنداد : واجب على الولاة متساورة العلماء فيما لا يعلمون ، وفيما اشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فسميت تعلق بالمصالح . . .

ويقول الفقيه الحنفي الجصاص : « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ، ورفع أقدارهم ، - أى كما ذهب بعض الفقهاء - لأنه لو كان معلوماً عند المستشارين أنهم اذا استفرغوا جهدهم في استنباط حكم ما شاوروا فيه ، وصواب الرأى فيما سئلوا عنه ، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول ، لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ، ولا رفع أقدارهم ، بل فيه إحاشهم وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الامام محمد عبده : أمر الله تعالى نبيه أن يقرن سنة المشاورة في هذه الامة بالعمل ، فكان - صلى الله عليه وسلم - يستشير أصحابه بغاية اللطف ، ويصفى الى كل قول ، ويرجع عن رأيه الى رأيهم .

(١٠٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر في ذلك تاريخ الطبرى ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، ج ٤ ص ٥١ وما بعدها ، ج ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى أن قول الله تعالى : «ولتكن منكم امة يذعنون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» أول دليل على أن الحكومة الاسلامية تقوم على الشورى، وانها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر ، وقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » لأن أمر الرئيس بالمشاورة وإن كان يقتضي وجوبها عليه، إلا أنه لا يوجد ضمان لامتناع هذا الأمر. أما قوله تعالى : «ولتكن منكم امة . . » فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل الشورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول في تفسير قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذي هو سياسة الامة في الحرب والسلام والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية أي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب في غزوة احد ، وإن أخطأوا الرأي فيها ، فإن الخير كل الخير ، في رأيهم على المشاورة بالعمل ، دون العمل برأي الرئيس وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم . فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر ، والخطر على الامة في تفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأي الذي تدل عليه النصوص الاسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالشورى ، والأصل في الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء : أن يكون للجواب ، ويؤكد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » بياناً لأوصاف الجماعة الاسلامية وخصائصها ، وفيه نقترن الشورى - وهي عماد الدنيا - بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد في نظام الجماعة الاسلامية القائم على الايمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، واقامة التسامح الاسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق في سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباقين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولا تفريط : « وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » .

ولا نجد في الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

وإذا كان بعض العلماء قد ذهب في تفسير الامة الى أن شورى الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأصحابه إنما كانت تطيباً لخواطرهم وتالياً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول اليها، والوحي يرعاه ويسدد رأيه وخطاه، وليس معنى هذا تعميم الحكم بالنسبة لغيره من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه - عليه الصلاة والسلام - كنبي يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قوله : « أما إن الله ورسوله لفنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لأمتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغى قرين تركها .

ثم إن الحاكم وكيل عن الامة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بارادتها ورغبتها وتوجيهها ، لا

برغبته وأرادته ورأي الأمة - ممثلة في أهل الشورى - أقرب إلى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم إذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

وإذا كان الحاكم - وهو رأس الأمة والحارس لمصالحها والحريص عليها - يرى في رأي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه إلا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع إلى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الأمة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن إليه .

وهذا أبو بكر - خليفة المسلمين الأول - يرى قتال المرتدين الذين امتنعوا عن أداء الزكاة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فبستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يفتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » وهذا عمل لا يتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رأيه إلى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تخرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعل رسول الله ، وما زال عمر - وقد كان رأس الشورى - بمنعه ويقول له : إنه والله خير ومصلحة للإسلام ، حتى استجاب للأمر ، وفام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن بخطيء وهي حرة أرادته في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فإن ضغط الإرادة وما يترتب عليه من الضيق والاعناء والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الأمة : حاضرهما ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الإمام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرفع به إلى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعداد إليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين بقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم (١١٠) .

(١٠٨) الديمقراطية الإسلامية للاستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني في ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد أبو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ - ٦١ .

* يحيى الجمل

الحرية في المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقي ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وإنما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الانساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وإنما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مالا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم في القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنهني عليها في كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell في كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون في موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً أفلاطون في القديم وهيغل Hegel في الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

✻ استاذ مساعد بكلية الحقوق والشرعة بجامعة الكويت - معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة أحدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ - النظام الدستوري في الكويت، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الأبحاث والمفالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من أنصار الحرية الفردية وخصوص الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذي كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأي الذي ينادى به ، ذلك أنه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم ، وهو في الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للإنسان .

ويذهب الفقيه « هانز كلسن » H Kelsen في مقال له بعنوان « الاطلاق والنسبية في الفلسفة والسياسة » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذبن لاهرون في الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددة بين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

واياً ماكان الرأي فيما ذهب اليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذي لاشك فيه ان الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، وإذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم في مشاكل الميتافيزيقا فانهم أسهموا أيضاً في الفكر السياسي وذلك يدعونا الى القول اننا وان كنا نريد أن نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية الا أن ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفي للمشكلة وان حاولنا نحاسيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية أخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة ، أو بعبارة أخرى مفهوم الحرية في الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية في الأنظمة السياسية ولا في التطبيق ، وإذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذي سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من إشارة هنا أو إشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتوضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وانما سيكون في الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحث قضية الحرية في اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا في نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها في نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل في مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجأ في دراستنا لمفهوم الحرية في المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة في الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ الشعب، ومن ثم فإن الضرورة تقضى بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعد الآن تمثل الا أهمية تاريخية . ثم ننتقل من الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً في نتائج الفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلك نقف على متاريف عصر النهضة في أوروبا وننتقل الى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نعبثهم الى المذهب الفردي في ازدهاره ثم في الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكري في العصور المتأخرة حول قضية الحرية السياسية .



أولاً : الفكر اليوناني حول قضية الحرية السياسية :

القيم الثلاث في الفكر اليوناني تتمثل أساساً في سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنا سقراط أساساً عن طريق أفلاطون ، ولكن ذلك لا ينفي أن الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما من القضية محل البحث .

كذلك فقد كان أفلاطون استاذاً لأرسطو ، ومع ذلك فثنتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذي أصبح بعد ذلك يلقب في تاريخ الفلسفة باسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد أمله في شتى مناحي الفكر الانساني .

أما سقراط فقد كان بطل المحاورات الأفلاطونية وقد انطقه أفلاطون بآرائه ، اذ لا شبهة في أن الآراء التي جاءت في المحاورات على لسان سقراط هي آراء أفلاطون ، ومع ذلك فإن حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : إيمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وأن الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : إيمانه بسيادة القانون وضرورة الالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك في أن سقراط كان يرى للفرد الحق في المعارضة على أن يتحمل مسؤولية معارضته . ومن جماع هذه المواقف نستطيع أن نقول أن سقراط لم يكن في معسكر الفلاسفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وأنه كان أقرب الى المعسكر الآخر حتى وإن لم نجد له نظرية متكاملة في القضية موضوع البحث .

وإذا كان الذي استطعنا أن نقوله بالنسبة لسقراط هو بالضرورة بالغ الإيجاز فإن الذي يمكن أن يقال عن موقف كل من أفلاطون وأرسطو يمكن أن يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وإنما ستكون اشارتنا الى كل منهما موجزة أيضاً . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفي نقيض في كل قضايا الفلسفة الأساسية، ويقفان أيضاً موقفين متناقضين في قضية الحرية .

أما أفلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفن وأنها تحتاج الى تعليم وتدريب وأنه ليس كل

الناس يصلحون للتصدي لأمور السياسة ، وإذا كانت صناعة الطب لا يمارسها إلا طبيب فإن السياسة لا يمارسها أو لا يجب أن يمارسها إلا من تعلمها وتدرّب عليها وأعد لها أعداداً خاصاً . ومن ثم فإن أفلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » الممتازة المعدة أعداداً خاصاً لممارسة شؤون الحكم .

وفي « الجمهورية » يرسم أفلاطون الطريق لأعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة في معدنها الأصيل وفي أعدادها وتدريبها لنولى أمور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فإن ما ينتهي إليه تفكيرهم في أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . أن الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون إلى إهدار سيادة القانون ويعلّي عليها إرادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذي رسمه في الجمهورية لأعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة في أن الدولة التي تعلق فيها إرادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالرأي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيئاً مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة في ذاتها كما تعلم على يدى استاذة سقراط . ويرى بعض دارسي الفكر السياسي أن أفلاطون عدل في أواخر حياته وفي كتابه « القوانين » عن آرائه في « الجمهورية » وذهب إلى ضرورة الإيمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على إرادة الحاكمين . (٤)

الأن الواقع أنه لا مقارنة بين « الجمهورية » و « القوانين » من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الأمور التي نجدتها في « الجمهورية » ونفتقدها في « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل في كتابه « القوانين » عما ذهب إليه في « الجمهورية » من إعلاء إرادة الحاكم الفيلسوف على القانون وإنما الذي ذهب إليه في كتابه الأخير هو أن الدولة المثالية التي رسمها في « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فإن البديل عنها والذي يليها في المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وأن هذه النخبة الممتازة لا يقيد إرادتها في الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

وإذا تركنا أفلاطون إلى أرسطو فإننا سنجد آراءه في هذا الموضوع مبسطة أساساً في كتابه « السياسة » الذي يعتبر إلى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول إلى النتائج التي ارتضاها أرسطو في الموضوع .

ولم يكن البحث عن « الدولة المثالية » هو شغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند استاذة،

(٤) لمعرفة أوفى بآراء أفلاطون يرجع إلى محاوراته التي ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يرجع إلى الجزء الأول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سپاين ترجمة حسن جلال المروسي دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢ - ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

هذا وإن لم يخل كتاب « السياسة » من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي إذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً في الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهويمياً في عالم المثل وإنما كان تحليلاً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستوري وفقه القانون الدستوري بصفة عامة أن أرسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد أغلبها ولم يبق منها إلا دسبور أثينا الذي ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم « نظام الأثينيين » (٦) .

على أن كتاب السياسة - رغم أن أرسطو لم يعدده الأعداد النهائي للنشر فيما يبدو - لا يزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر أرسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفي الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى أرسطو في هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه إليه الرأي العام يكون في الغالب أكثر صواباً مما يدعيه أفراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى أن « الحكم الصفياني » - على حد ترجمة الأب أوغسطينس - هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستوري الذي يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهة فيه إلى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن أرسطو ذهب مع الديمقراطية إلى مداها البعيد ، إذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، واذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لطبقة الأغنياء ولا الإجراء المدمين حتى وإن كانوا غير أرقاء .

كذلك فإن أرسطو يؤمن بسيادة القانون إيماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق إرادة الأفراد وإن كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن أرسطو كان أكثر ميلاً إلى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا إلى الحرية ضد السلطة مع إيمانه بضرورة وجود السلطة في أي مجتمع منظم .

ولعلنا بهذه العجالة الموجزة نكون قد بينا موقف القمم الثلاث - سقراط وأفلاطون وأرسطو - في الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضاً لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر من ناقلين عن الإغريق مما يبرر لنا في دراسة موجزة بطبيعتها أن لا نتوقف عند الفكر الروماني وأن ننتقل مباشرة إلى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

(٦) طه حسين : « نظام الأثينيين » دار المعارف القاهرة ١٩٢١ .

(٧) أرسطو : السياسيات ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ - ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٣ حتى نهاية الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب أن ننبه إلى أننا لا نعني بالفكر الديني أنه فكر جاءت به الأديان السماوية نفسها ، وإنما نعني أنه فكر قال به رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لاتباع ذلك الدين ، وهو لا يعدو أن يكون اجتهداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية أو الإسلام .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني في هذه القضية لن يجرنا إلى التطبيقات التي حدثت في دول قامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن أفكار بعض رجال الدين التي سنعرض لها هنا إنما تنسب إليهم أساساً ولا تنسب إلى الدين ، أن الخطوط العريضة في هذه الأفكار نستطيع أن نلمسها لدى اثنين من المفكرين غير المسيحيين هما شيشيرون Cice:ron وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنية المتمثلة في الامبراطور وولاء للسلطة الروحية المتمثلة في الكنيسة . وهذا الازدواج في الولاء يتمثل في العبارة التي ننسب أحياناً للسيد المسيح - عليه السلام - وتنسب أحياناً أخرى - وهو الراجح - إلى القديس بولس والتي تقول « **اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله** » . وقد عبر القديس بولس عن تلك الفلسفة التي تدعو المسيحيين إلى طاعة الأباطرة في أمور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان إلا لله ، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية إنما يعصى الرب ، ومن يعصها حلت عليه اللعنة . . » (٩) .

حفاً كان طبعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها إذ رفضت ذلك النوع من التفكير أقامت مفاهمه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وإن لم يكن الها إلا أنه ظل الله على الأرض وهو يحكم بإرادة الله وتفويض منه ، وإن طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليته مرجأة إلى الحياة الآخرة .

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد إلى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنية بحيث يتركوا لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر فإن تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « يعلو » فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في « مدينة الرب » هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور في الفكر المسيحي في أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني - الترجمة العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مديته الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :

History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحي الذي تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى في هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك وعلان مقاومة طفبانهم خشية أن يؤدى ذلك الى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق في أن تحرم الحاكم الذى يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك في أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولو وضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية في اطار محدود من ناحية اخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بقضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعاً يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية في الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها في يد الرسول - عليه السلام - في بداية الامر ثم في خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين في مواجهة السلطة .

وعلى أى حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد في القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية في مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح في الفكر السياسي الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه وأصبح حاكماً ظالماً فإنه لا تجب له طاعة .

وفي هذا الشأن يقول الامام الفزالي : « ان السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو أما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أى حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل في جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعدمصر الخلفاء الراشدين وفي الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجرى ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعينني أن اعيد هذا الملاحظة التي أبديتها عند بداية الاشارة الى

(١١) ابو حامد الفزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضرتنا عن الاسلام والديمقراطية في كتاب الموسم النقابي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني في هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص إنما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وأن هذه الاجتهادات تُنسب لأصحابها ولا تُنسب إلى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الإسلام .

ثالثاً : أصحاب نظرية العقد الاجتماعي وفرضية الحرية :

انزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء إلى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وإنما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الإرادة الإنسانية ، وأن تلك الإرادة تبلورت في صورة عقدين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذي يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير إلى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرِّج ولو بسرعة على «مكيافلي» Machiavelli فقد كان له أثر غير منكور في تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ، ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافلي له في ميدان الفكر السياسي عملان أولهما «المحاورات» وثانيهما «الأمير» . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذي كان يسعى إليه مكيافلي هو توحيد إيطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً في حكمه للاعتبارات الإنسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات إخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة مجبوجة - أي كانت - ما دامت تؤدي إلى تحقيق الهدف المنشود أو تقرب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافلي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية إلى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الأخلاقية في السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافلي الذي يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذي نتصور أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها في القرون الوسطى وما قبلها إلى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة ، ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجربيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم في تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته في كثير من مبادئه إلا أنها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية في التفكير .

وإذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد أنزلوا السلطة من السماء إلى الأرض فقد كان مكيافلي سباقاً عليهم في هذا الميدان .

وأبرز مفكري العقد الاجتماعي ثلاثة هم : هوبز Hobbes ولوك Locke وجان جاك روسو J.J. Rousseau

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية في الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ هوبز - أسبق الثلاثة زمناً - فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية في فلسفة أرسطو السياسية ، ألا وهي أن الإنسان مدني بطبعه ، ويذهب إلى أن ذلك غير صحيح جملة

وتفصيلاً ، فالإنسان عنده أناني مفرط في الأنانية، راغب في التسلط وسفك الدماء ، فيه جوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادة ما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا اثر لفكرة العدالة في تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة. لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالم ومظلوم ولكن فيها رغبة عامة في أن يقتل الإنسان الإنسان وأن يسيطر عليه وأن يرداد من وسائل القوة بغير حدود. والجميع سواء في تلك «الشروط» .

• تلك كانت حالة الفطرة في نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة في العقد الاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة في البقاء وخوف القتل الذي يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد في ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذي وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم أمام أي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً في العقد اذ أن العقد كان بين الأفراد وبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادة الحاكم أيأ كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ - حقه في أن يعاقب الأفراد . وهو حق لا حدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم في العقد تنازلوا عن كل حق في امكانية الاعتراض أيأ كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون في أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب - حقه في التشريع وسن القوانين . و ارادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الارادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغي التشريع أو يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما إليها الا اراده الحاكم المتمثلة في القانون . ونصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقيم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج - كذلك فان الحاكم هو الذي يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه في القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د - وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل في مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذلك .

ويبدو من تعداد السلطات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يضيفها على الحاكم، أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالة الفطرة وتعاقدوا وأقاموا الحاكم أساساً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم - وهو يملك كل شيء على ما يرى هوبز - أن يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هوبز من هذا التساؤل قد يبدو لأول وهلة بسيطاً خالياً من كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هي عنده سبب وجود الدولة فإذا تهدد الذات ما يؤدي إلى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفرد المهددة حياته ، وجاز له أن يخرج على العقد و يعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . أن المحافظة على الذات أساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكون إلا بقانون أو وفقاً للقانون - كما يقول الجنائيون - ولكن إرادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فإن الحكم بالموت - أي ما كان الداعي له - إنما يمثل إرادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه .

إلى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفته السياسية إلى جانب تأكيد السلطة وتقويتها وإطلاقها ومن ثم فإنه قضى على كل مظهر من مظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مراقبة المحكوم للحاكم وكل مظهر من مظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

وإذا كان هذا هو نصيب الحرية عند هوبز - داعية الحكم المطلق - فإن نصيبها عند لوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك إلى أن الناس ولدوا أحراراً ، وأن الحرية والمساواة كانتا تسودان حالة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حرية كاملة ومساواة كاملة لكل الأفراد في علاقاتهم ببعضهم كانت تتضمن في الوقت نفسه اختفاء المعيار العام الذي يرجع إليه الناس في علاقاتهم . كانت إرادة كل إنسان هي مرجعه وكان كل فرد هو قاضي نفسه ، واختفاء المعيار العام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك أن هذا الوضع على ما يبدو في ظاهره من رحمة إلا أنه لا يمكن أن يحتمل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالة الفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقر الذي كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس في الخروج من حالة الفطرة إلى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكية » عند لوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، أنها كانت تعني الحياة والحرية والمال جميعاً .

وأي عدد من الناس « يجمعون » على أن يخرجوا من حالة الفطرة إلى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضوعي للقانون يلتقون في تعاقد ينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية إلى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

(١٤) لمعرفة آراء هوبز يرجع أساساً إلى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثه في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : 377 — 354 Leo Strauss ; History of Political Philosophy ,
(مقال لودنس بيرنز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقد لوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين أن التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق أطرافه الراغبين في إقامة المجتمع المدني المنظم جميعاً ، ومن لا يدخل في العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذي ينضم إلى العقد يصبح انضمامه أبدياً ولا يستطيع الخروج . من إطار المجتمع المنظم بعد ذلك أبداً . أن الرابطة اختيارية في بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة أبدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخل الجماعة التي تقوم على تعاقد الأفراد جميعاً . وهنا يقول لوك : أن الحكم داخل الجماعة - بعد قيامها عن طريق الإجماع - يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدين القائلين بحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات . وهو يرى أن السلطة التشريعية - وهي تقوم إلى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً - هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما سنه السلطة التشريعية من قوانين .

ويرى لوك أن حق الجماعة في مقاومة الطغيان هو حق مقرر في مواجهة أي استبداد منحرف إليه السلطة ، ذلك أنه يرى أن السلطة المطلقة تخرج عن أن تكون حكومة في مجتمع مدني منظم ولا تتركز في وجودها إلى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غير المقيدة ، ويرى أن السلطة في المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها إرادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فإن لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الإنسان والذين يرون أن هذه الحرية يجب أن تصان ، وأن صيانتها هدف أساسي من وراء إقامة الحكومة داخل المجتمع الإنساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن إلى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم أثراً في تاريخ الفكر السياسي وأقربهم - تاريخياً - إلى العصر الحاضر ذلك أنه ولد ومات في القرن الثامن عشر (١٧١٢ - ١٧٧٨) وبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي » « Contrat sociale » بعبارته المشهورة : « لقد ولد الإنسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان . . كيف حدث ذلك ؟ لست أدري !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالة الفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الإنسان فيها حراً سعيداً يعيش بين أقرانه في حال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة . ويرى روسو أن الإنسان الذي أقام المجتمع السياسي والذي جر على الجنس البشري بذلك كل الشرور هو أول إنسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت أيضاً الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلاً ذكياً من بين « من يملكون » هو الذي دعا لأول مرة إلى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلك الرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

(١٥) راجع أساساً :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه في الملكية صفة الشرعية ويحميه من عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذي شرعه الاغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وتربيباً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة في زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

واذ أدان روسو أنظمة الحكم في زمنه فإنه انجه الى الماضي . . الى أيام الاغريق معبراً ان المدن السياسية الاغريقية - واسبرطة بالذات - كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذي وضعه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الأنظمة القائمة في عصره ولكنه تصور ان الخلاص الذي يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التي تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وانما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الافراد وانما لكل الذي هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه في يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . ان كل طرف في العقد مساو لكل طرف آخر تماماً وكل طرف يعطي كل شيء للمجموع وبذلك يعودون جميعاً لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشئ شخصاً صناعياً هو الدولة التي هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون آحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فان السلطة السياسية التي ينشئها العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، ان الرعايا وصاحب السيادة والسلطة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ، ان كل فرد ينازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السيادة الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ انهم جميعاً يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم - كما تخيله روسو - ونقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فان روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتي يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة في الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التي قام عليها الاتفاق .

كذلك فان روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي اشرنا اليها ، يودع لديها كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراها منافية لوحدة الارادة الكلية الشاملة التي تتمتع بكل شيء ونستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الافراد أو لأنها هي بذاتها كل الافراد .

والحقيقة ان روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم في عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتفاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الذي كان سائداً في بداية القرن الثامن عشر والفرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين في مدرسة العقد الاجتماعي . تلك المدرسة التي لا ترى في الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وإنما ترى فيها ظاهرة إرادية اتجهت إليها إرادة البشر رغبة في التخلص من حالة العطره . وكما رأينا فإن أقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، إذ أن هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدي إليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادي لوك بسلطان مقيد ومن ثم يترك للحرية مكانها في المجتمع الإنساني ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التي اغتالها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو إلى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الإرادة العامة يودع لديها كل الحقوق وينصوّر أنه بذلك أعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذي لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذي يرى أن روسو مهد للأنظمة الشمولية التي تطفئ بطبيعتها على الكيان الفردي . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردي وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردي بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الإغريقي أن المذهب الذي نريد أن نعرض له الآن يأتي في الزمان بعد الأفكار المتقدمة أو أنه يناقضها بالضرورة . ذلك أن المذهب الفردي له جذور بعيدة تصل حتى إلى الإغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردي ، بل إن منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردي بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذي أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً أدى إلى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism في الفكر السياسي .

وإذا كان المذهب الفردي قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار إليها فإننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى إبيقور Epicure وبركليس من الإغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو أقل إيفالاً في الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الإنسان في ذاته وتدعو إلى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الأسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفي نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذي اجتاحت أوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين إلى الاتجاه إلى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك - التي عرضنا لها - تمهيداً لما جاء به بناء المذهب الفردي بعد ذلك من آراء حول قيمة الإنسان وحرية الإنسان ،

(١٦) راجع أساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية أصلاً وترجم عدة ترجمات إلى الإنجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ - ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سندا لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردي على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية في ذاته ، وتعتبر أن من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانساني ، ذلك أن النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالأفراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود في الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فان كل القيم لا بد وأن يكون محورها الفرد . كل قيمة تُعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فان الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وإنما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسي المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذي انشأ بارادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة في المجتمع السياسي لا يبرره الاحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور أن يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من أجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لا تعدوها، ومن ثم فان المذهب الفردي يدعو الى تقييد السلطة ووضعها في أضيق نطاق ممكن بحيث لا تحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردي في المجال السياسي الى أن حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لا يجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادي فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لا تجيز للسلطة أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الفردي أو أن تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذي يريد وان يترك ما لا يريد .

ومن حق كل انسان أن يمتلك ما يستطيع أن يملكه ما دام لا يعتدى على حق غيره في التملك . . وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لا يجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فان سلطان الارادة الفردية - تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها - يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لا تقترب منه الا من أجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردي - في جانبه السياسي والاقتصادي - يقولون انهم بذلك وباعلاء قيمة الانسان الفرد لا يؤدون الى هدم كيان المجتمع وإنما هم يبثونه البناء السليم الذي ينبغي أن

يكون عليه، ذلك أن المصلحة الفردية عندهم تؤدي إلى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست إلا جماع المصالح الفردية، أن الفرد إذا سعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة إنما يحقق في الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يتعمر .

هذا هو مضمون المذهب الفردي بإيجاز شديد .

وإذا جاز لنا أن نشير إلى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فإننا نستطيع أن نشير إلى توكفيل (1805 - 1859) و جون ستيوارت مل (1806 - 1873) J.S. Mill في الجانب السياسي - وآدم سميث (1723 - 1790) في الجانب الاقتصادي ، وكلهم ينتمون إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك في الانحدار والانحسار في آخريات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان من هؤلاء الثلاثة - توكفيل ومل - بعد أن كان المذهب قد برجم عن نفسه عملياً في الثورة الأمريكية وما تلاها من إعلان للاستقلال ذلك الإعلان الذي يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردي كاملاً غير منقوص . كذلك بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوباً هائلاً في العالم كله وأصدرت إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردي .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان اختفاء النظام الاقطاعي من أوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الإنساني مستعداً لإنتاج قيم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفعه وتندفع به .

وإذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذي سبق هاتين الثورتين فإنه عاش من غير شك في ظل أرهاصاتها وفي ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدي إليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الظروف الاقتصادية المؤدية إلى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية في إنجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فإننا سنبدأ به ثم نشي بتوكفيل ونختم بـ جون ستيوارت مل .

★ ★ ★

أ - كان آدم سميث (1723 - 1790) استاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو أشهر اقتصاديين المدافعين عن الحرية الرأسمالية وأبعدهم أثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردي الذي نحن بصددته بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الاخلاقية » (1759) The Theory of Moral Sentiments الذي يوشك أن لا يذكره أحد ، وكتاب « بحث في طبيعة واسباب ثروة الأمم » (1776) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذي ذاعت شهرته حتى أنه ليعاد أحد الأعمال الفكرية الأساسية في تاريخ الفكر الإنساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « نروة الامم » هو الدفاع عن الرأسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هو من المتصور أن نوجس أفكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العريضة المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساساً .

يرى سميث أن نروة الامة تقاس بدخلها السنوى العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية في زيادة دخله الى أقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب أن يتركوا أحراراً . والناس اذ يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخل في اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون في نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم في الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت في مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention » .
على حد تعبير آدم سميث في كتابه « نروة الامم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام ، ومن ثم فإنه كثيراً ما كان يردد « لنُدع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course » والقوانين الطبيعية عنده تؤدي الى الفول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمى النشاط الخاص بأنه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدي الى الرفاه العام والتقدم .

ونرتبياً على ذلك كله فإن سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة في النشاط الخاص ، ويرى أن في ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وتعويقاً للتقدم . وكان لا بد وأن ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي في الحرية ذلك الحق الذي لا يجوز تقييده ، ومن ثم فإنه بالنسبة لانظمة الحكم كان من أنصار الديمقراطية لأنها تؤدي الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يفف سميث بين دعاة المذهب الفردي شامخاً في دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكي تظل دائماً مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب - الكسيس توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) الراجع أنه هو الذي نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيراً منه كما سبق أن أشرنا .

وقد اشتهر توكفيل في الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية في أمريكا « La Démocratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى أمريكا ليدرس أساساً

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New York; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ ج ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل في القضاء الفرنسي ، وسافر في رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك - ١٨٣١ - بتحقيق آمال أنصار الحرية وأنباع المذهب الفردي .

والمحور الأساسي في فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذي ينظر اليه على أنه إرادة الله ، أن الله أراد أن يكون الناس منساوين وأن تطور الإنسانية نحو تحقيق المساواة إنما يتم بعناية الله .

وبالرغم من أن توكفيل كان ينتمي الى اصول ارسطراطية فإنه كان يقول أن المجتمع ارسطراطي قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . أن الديمقراطية تمتاز من غيرها بأنها تساوي بين الناس . وإذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك أنه لا يجوز أن تعلق إرادة أحد على آخر ومن ثم تحقق الحرية ، فالحرية إذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك أن المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل أن هذا هو مسار التاريخ الإنساني وأن ذلك المسار يرتبط بإرادة الله، إذ يبدو أن توكفيل كان عميق التدبير .

وحتى يكون النظام الديمقراطي محققاً غاياته المتلى في المساواة وما يتبع عنها من حرية فإن توكفيل يؤكد على أمور ثلاثة :

أولاً : الإدارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيراً من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

ثانياً : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والأندية وما إليها .

ثالثاً : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الإيمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذلك الذي دخل به الفكر السياسي وهو في سن الثلاثين ، وتقديرى أن أهمية الكتاب ترجع أساساً الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، وإلى أنه كان وصفاً لتجربة جديدة شددت انتباه الناس وأعجابهم وعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملاً عادياً . (٢١)

ج - وننتقل الآن الى أكبر المدفعين المحدثين - وآخرهم أيضاً - عن المذهب الفردي وهو : **جون ستيوارت مل** (١٨٠٦-١٨٧٣) عاش جون ستيوارت مل حياته كلها في القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردي قد حقق في القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيا توشك أن تتغير ، والمذهب العتيق يوشك أن يهتز ، وأحسن بفكره النافذ وعشفه

المتقد للحرية بما بدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردي بصورته التقليدية وذلك في رسالته عن الحرية « On Liberty » .

وإذا كان الهدف من وجود الحكومة الصالحة هو تحقيق أكبر قدر من السعادة وتجنب أكبر قدر من الألم - على ما تذهب اليه المدرسة البننامية ومنها مل مع بعض التعديلات - لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لا يمكن أن ينحصر الا بواسطة الحرية .

ان الحرية هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا .

وللحرية مظاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فلانسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله ان لا يعتقد في شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها في ما تعتقده ولا ضير عليه في ذلك ولا قيد اطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقاد . أما عن حرية الرأي او حرية التعبير عن الرأي فان جون ستيوارت مل يذهب أيضاً الى اطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة في هذا الصدد « ليس للجنس البشري كله ان يفيد حرية فرد في أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذي يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق في تقييد حرية الجنس البشري كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره في اطلاق حرية التعبير عن الرأي من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الرأي المعبر عنه اما ان يكون صوابا واما ان يكون خطأ واما ان بدور بين الخطأ والصواب . فاذا كان الرأي صوابا فان صالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي ، واذا كان الرأي خطأ فان التعبير عنه يؤدي في نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئه ، ومن ثم الى رفضه، وفي ذلك الخير للمجتمع الانساني، واذا كان الرأي المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضه ومناقشته كفيلا بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

وبضيف مل الى ذلك في باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأي انه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو في أول الامر مستهجنة وخاطئة من أغلبه الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحتها واسهامها في التقدم الانساني ، ومن ثم فان استهجان رأي من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه اطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأي وخطأ الاغلبية في معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأي فان مثل هذه الآراء فدثود ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانساني . هذا عن حرية التعبير عن الرأي التي يذهب مل الى اطلاقها ايضا على النحو المتقدم .

ويأتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث من مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والاصل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردي حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الاغلبية ، ولكن

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. Quoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٣ - ٥٤ .

حرية التصرف وحدها يمكن أن ترد عليها بعض القيود - على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية - وهذه القيود تتمثل أساساً في منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذي يقع عليه عبء الاتبات في هذه الحالة أي أن المجتمع هو المطالب قبل أن يمنع التصرف أو يحول دونه أو يقيدته أن يثبت أن ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعاً ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وفد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادي أيضاً ، وهو يذهب أساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الأنشطة يؤديه الأفراد على نحو أكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة أن تؤديه، وأنه على أي حال في مجال الإنتاج فإن الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين بتصور بدخلها في بعض مجالات التوزيع من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل - حتى في هذا المجال - من باب الاستثناء الذي يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادي الفردي (٢٥)

ولقد عاش مل في وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردي تهتز اهتزازاً شديداً وكانت صيحته هي أدوع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردي في صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في إنجلترا أولاً ثم في أوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الرأسمالية الصناعية وترعرع في ظلها المذهب الفردي الذي انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الرأسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضاً .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الرأسماليين أنفسهم على أن صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الرأسماليون يزدادون ثراءً فاحشاً، وكان العمال يسفلون اسفلالاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة في اليوم في المتوسط، وكان النساء والأطفال أيضاً يعتصرون اعتصاراً في تلك البوتقة الصناعية التي لا ترحم . ولقتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو أكثر راديكالية وعمقاً أوجدت في الفكر الانساني تياراً يناهض الرأسمالية ويناهض المذهب الفردي بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذي تبلور بعد ذلك في المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية أو الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من أصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء في هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذي

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٩٤ - ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جعلتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة عن إلغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردي الا مهيضة الجناح، ولكن ذلك يعني عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الرأسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته - التي كانت محرومة منها - من ناحية أخرى .

ولا شك في أن الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت اقواها الرأى وكانت أكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولوقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى أن المادة اسبق في الوجود من الفكر وانها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نريد أن نعرض له هنا - وبايجاز شديد - مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على اساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية أن « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات »

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الرأسمالي . وتذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الرأسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لا بد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الرأسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنى ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجنى ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفي الطبقات تماماً وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترفرف اعلام الحرية .

ويبين مما تقدم أن الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب اندحار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بد من اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهنا تؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لأنها لن تكون في حاجة اليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقا كاملا للمذهب الفردي - برغم كل الدعاوى - فانه لم ير ايضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذلك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .



ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية في المذاهب السياسية وليس في التطبيقات التي قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .



وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوي .

سادساً : المذهب الفوضوي وقضية الحرية :

المذهب الفوضوي بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التي نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزي Godwin (١٧٥٦-١٨٣٦) وپرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩-١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤-١٨٧٦) وكروپتكين Kropotkin (١٨٤٢-١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران - بيرثيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك في بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوي أساسا على رأي متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان ووجه للخير ورغبته في التعاون مع أقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

(٢٦) راجع الأعمال المختارة لكارل ماركس جزآن ، وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ - ٩٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر في فرنسا اخيرا - عام ١٩٦٤ - كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءا من بروتاجوراس في القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمودنا الأساسي في عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية .

هذا وقد نشر في العدد الثاني من مجلة «عالم الفكر» مقال قيم عن «الفوضوية» للاساذ علي أدهم وقد كان لي فيه ايضا عون كبير على الايام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردي في أن الانسان الفرد هو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية في الحرية والمساواة وفي أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جذرياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل أنصار المذهب الفردي من الملكية حقاً مقدساً لا يجوز المساس به فإن الفوضويين يلتقون مع الاشتراكيين في اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفي أن إلغاءها أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

إن الملكية الخاصة هي السبب في وجود الحكومة والقوانين وأجهزة القهر ، وإلغاء الملكية الخاصة لا بد وأن يؤدي إلى إلغاء ذلك كله ، الأمر الذي ينادى به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعاً خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومة وكل أنواع السلطة . ويرى الفوضويون أن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد في كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة في استمرار الحياة ومع حب الانسان الطبيعي للتعاون - فيما يرون - يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين أنه من الخطأ أن يتصور البعض أن الفوضويين يدعون لهدم الحياة الاجتماعية ، أنهم يدعون إلى هدم الدولة وكل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش في ظل التعاون والحرية والعدالة مع قرنائهم جميعاً سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم أن الفوضويين إذ يدعون إلى إلغاء الدولة والسلطة إنما يدعون إلى حلم انساني ترفرف عليه أعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوي لم يستطع أن يحقق نفسه في واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيع ذلك على مدى التاريخ المنظور إلا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذي لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فإننا سنترك الفوضويين مع أحلامهم الجميلة لنعود إلى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية في الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية في القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي في جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديد من الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذي نلاحظه على الفكر السياسي في القرن العشرين - خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتيه » العنيفة التي كان يصطبغ بها فكر القرن التاسع عشر وما قبله ، أنه فكر تجريبي وتوفيقي إلى حد كبير ، كذلك ومن ناحية أخرى فإن الفكر السياسي في القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملاً لكل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، أنه لا يكتفي عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة وإهمال جوانبها الأخرى .

وإذا كانت هذه هي السمات العامة للفكر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذري بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية أخرى.

كان الذين يقولون أن الفرد أسبق من المجتمع وأنه أساس وجوده وأن له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده في الجماعة يؤيدون الحرية الفردية إلى أبعد المدى ولا يرون في السلطة إلا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل في أمور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بانظمة شمولية لا تترك شيئاً إلا وقد امتدت يدها إليه .

والفكر السياسي في القرن العشرين - في جملته - لا يبدأ من أي من الموقفين السابقين . انه يرى أن القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك أن الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . أن الفرد لم يوجد إلا في جماعة صغرت تلك الجماعة أو كبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذي يوجد فيه، ومعنى ذلك أن الوجود الفردي المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظري غير قابل للتحقيق . وإذا كان ذلك صحيحاً فإن القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك أن فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لا يتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المجتمع أسبق في الوجود من الفرد هو أيضاً قول مغلوطة وسقيم ، إذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فإن الاتجاه السائد في الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على أنها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لا يوجد - ولم يوجد قط - إلا في مجتمع ، كذلك فإن المجتمع لا يقوم إلا على أفراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لا بد وأن تنتهي إلى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها أنصار نظرية العقد الاجتماعي - الذين عرضنا لهم من قبل - ولا بد أن تنتهي أيضاً إلى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك أن فكرة الحق نفسها - باعتبار أن الحق علاقة - لا توجد إلا في مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين - أيهما أسبق الفرد أو المجتمع - لا بد وأن يؤدي إلى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

أن الحرية السلبية - حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردي لم تعد هي الحرية التي يذهب إليها الفكر السياسي المعاصر . أن الحرية حقيقة إيجابية فاعلة وليس قصاراًها أنها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد أن تواكبها قضية أخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لا بد وأن يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل إنسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فإنه في ظل هذه الصورة من صور الحرية لا بد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الإنساني، إذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً بأشكال الحكومات، الا انه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لا بد وان تكون تعبيراً أميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها ويشترون في انتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضاً في عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحققهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . ان حق كل مواطن في أن يقول « نعم » وفي أن يقول « لا » وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لا بد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادي أو تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لاتنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا أساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ومراجعة لأفكار جون دوى J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتقون - على اختلاف في الدرجة - على الخطوط الأساسية التي أشرنا اليها .

انهم جميعاً - وغيرهم معهم - يؤمنون إيماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويعبر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه في آن معاً .

★ ★ ★

والآن . . وفي إيماننا هذه تحتاج العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريراً في اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرض أساسها للشك العميق والرفض من الاجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً في مستقبلها .

ان علامات تغير عميق في البنيان الحضاري تحدث الآن، ونوشك ان لا نحس بها لاننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض معها دائماً الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذي يدب في الكيان الحضاري القائم مع أنه امر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الراضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العرب المعاصر

* عبد الواحد لؤلؤة

مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥، والذي راح الخطباء المصاحيغ فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والفز والفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ أزهرى جليل القدر هو المرحوم أمين الخولى الذى ألقى لهم عصاه فادا بها تلقف ما يأفكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » وكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى في الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الأمر كذلك ، فلماذا نقنع « بالقشور » من الاداب الغربية المعاصرة ؟

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى ومعنى طليعة المشتغلين بالادب والثقافة في بلادنا ، متعلقون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الآداب الغربية المعاصرة البنى لا نعترف عنها الا العشور » (١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رأيه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلاً حول الفارق الزمنى بين المشتغلين بالادب والثقافة في الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى في الغرب في الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخطو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفي مجال الادب والفكر ؟ اليس لدينا من ثقافتنا وماضينا وتراثنا التليد ما يكفينا كفاية ذائبة ويفيض ؟ » وهذا التساؤل أن وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الآداب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد

(١٠) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (اكتوبر ١٩٦٢) .

أمريكا اقنعتني أن العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة . فلماذا ؟ ليس بالمال وحده ، وليس بالصوت اليهودي في الانتخابات ، ولكن غياب الفكر العربي وسداجة المتعاملين به غالباً ، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية في أوروبا اليوم حركة تريد أن تقول للغرب أن الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول الى الفكسر الأوروبي ؟ لماذا ؟ الأنهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لأنهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا في مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ ان معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد ان يتعامل مع ذلك الطرف ، ومن جهة ثانية فانها ضرورة لفهام ذلك الطرف أننا موجودون ، فنسمعه صوتنا كما نستمع الى صوته ، هذا اذا أردنا لصوتنا ان نسمع .

وإذا تجاوزنا عن النواحي العملية أو ذات النفع المرحلي في حقبة من حقب التاريخ، فإن من المسلم به أن الفكر لا يزدهر إلا بالتلاقح ، وهذا اللقاح هو في غالب الأحيان « أجسام غريبة » تؤدي مفعولها في نضج الفكر وتقويته ، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذي يدخل الجسم البشري فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربي عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والاعريق ، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربي شكلاً ومضموناً منذ أبي نواس حتى أيامنا هذه ، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربي ، والأدب أحد مظاهره ، من اتصالات متفاوتة بأفكار وآداب غريبة عنه . قبلها حيناً ، ورفضها حيناً آخر ، تأثر ببعضها حيناً الى درجة كادت تفقده أصالته ، وحيناً خرج

ليس الأدب صورة الانسان : فكره وفلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة أن مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاسنعمار ؟ هل جاء اليها الغرب في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ أدبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو أديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه ، أم تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

في يوم انقسام الوحدة بين سوريا ومصر ، كنت أتحدث مع زميل في حديقة إحدى الكليات بجامعة أكسفورد، وكان زميلي يغمزني أن أخفف حماسي وأخفف من صوتي ، مشيراً الى طالب غير بعيد عنا ، أولانا قفاه ، ولكنني وجدت أذنيه أشبه بأذني أرنب ، مشدودتين الى فوق ، وهو يسترق السمع . . « هذا يفهم عربى » ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : انه طالب اسرائيلى من أصل مصرى يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القرية المصرية في أواخر القرن التاسع عشر » . هه . . وما هذا الموضوع « الانتكية » وما هي فائدته العملية لاسرائيل التي اجتمع لها تكنية الغرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم ، وبعد الطوفان ، احس بالخجل من تساؤلى الساذج أكثر من أى وقت مضى .

أنا لا أدعو الى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكننى اتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفلد الى صميم هذا الغرب من خلال فهم « أنسانيته » الذى هو خالق المسرح والنايالم معاً ؟ لماذا لا نحاول أن نصل الى هذا الانسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الانسان القريب « يجب » هذا الانسان الذى ينفخ صدره قائلاً : « أنا اسرائيلى » أن خمس سنوات في

المعاصرين بنظري وهما : بدر شاكر السياب
وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزى المعاصر عموماً عن
بنوعين : الأول هو الشعر الانجليزى في القرن
السابع عشر (الميتافيزيقى) والثانى هو
الشعر الفرنسى في أواخر القرن التاسع عشر
(الرمزى) (٢) . لقد أخذ الشعر المعاصر عن
البنوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة
التي تدفع القارئ الى تفكيك الأبيات لكي
يفهم القصيدة . كما أخذ كذلك النزوع الى
ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك
الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن
الأمثلة على ذلك هي قصائد جون دن John
Donne **واندرو مارفل** Andrew Marvell
ففى قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع بمنع
الحزن » Valadiction : Forbidding Mourning
يقول الشاعر لحبيبتة وهو يودعها مؤكداً عليها
ألا تحزن لفراقه :-

كالرجال النقاة يفارقون الحياة بهدوء ،
ويهمسون لأرواحهم أن إذهبى ، -
بينما بعض رفاقهم الحزانى يقولون ،
لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا :
كذلك دعينا ندوب ، دوئنا ضجة ،
دون أباره سبول دموع أو عواصف حشرات .
انه بدليس لأفراحنا
أن نخبر الآخرين عن حبنا .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطيع أن
ينرجم ولا يجوز عليه النقل ، ومضى حول

من تلك الآداب بحصيلة هضمها وامتلتها وأخرجها
شراً شائفاً للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وأدباؤنا على اختلاف
مشاربهم يتخذون عن تأثر الأدب العربى
بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسته
« الديوان » فى مصر قد بلورت تأثر الشعر
العربى بالشعر الانجليزى على الخصوص
وفى حدود العشرين السنة الأخيرة ، وفي غضون
الحرب العالمية الثانية أو بعدها بقليل ، جعلنا
نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزى
بالذات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا
وتترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من
المستغراء والنقاد فى الغرب لا زالت ماثلة الى
اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت**
Thomas Stearns Eliot.

نرى ما الذى يمتلئه اليوت بالنسبة للشعر
والنقد الذى كتب بالانجليزية وتداوله العالم
العربى فى حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟
ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربى عموماً
وبالنسبة للشعر والتفكير ؟ وإذا توصلنا الى
معرفة هذه الامور بالنسبة للغرب بعى علينا
أن نتلمس مدى التأثير الذى وصل اليه ،
ومنى ، وكيف ، وإلى أى حد وبأية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد
لها مبرر وجود . ولكننا فى العقد الأخيرين
من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات
حول الموضوع ، تتفاوت فى قيمتها نعيمياً
وتخصيصاً . وفى عرض لما وصلت اليه يدي
وجدت أن رمة حاجه الى تقديم اليوت الى
القارئ العربى بصورة فيها تركيز وشمول .
فان ألمحت فى ذلك فالخطوة الثانية هى تلمس
تأثير هذا الشاعر السائد على شعرنا العربى
المعاصر وبخاصة فى أنتاج انين من أهم شعرائنا

(٢) للتوسع فى هذه الناحية يراجع البحث الذى كتبه توفيق صايغ لعدد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثانى

القلم تدور حولها وهما نميلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . وإذا بغيت الساق ذات الابرّة (نابئة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (بدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدأت) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذي اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامنيّاز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية الدوق أشبه بحل المعادلات الرياضية أو تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعاً فعالبات ذهنية تنتهي بنوع من النشوة لدى القارئ ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقي) جرياً على تسمية الشاعر **جون درايدن** John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد اسنهورى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل البوت نفسه الذي اهم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحي الذي عاصر شكسبير وشعل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما الينبوع الثاني ، وهو الشعر الرمزي الذي طبع الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر ، فقد أخذ عنه الشعر الانجليزي المعاصر صفتي الايجاز والبلوره مما جعل تعهم القارئ لهذا الشعر أبطاً وأشق لأنه لا بعنمد عنصر المباشر والخطابة والنقر بل عاد بتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « بعث حالة ذهنية أقرب الى الشده الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذي قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميé Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ، وسفط موضوع التعجب فيه » (٢) ولكن القارئ العربي الذي لا يعرف هذه القصيدة في نصها الأصلي وبجد في ترجمتي لها غموضاً وغيوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها في الأصل أشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، ولنعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هي آخر ما نتوقع حبيبة أن نسمع من حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها أمور معاشية ذنيوبة . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المبالغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وأنه ينقل صورة الفراق بالموت لتعادل الفراق بالسفر . من المؤلف أن يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارها : لا تجزعي فلن يطول غبابي ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفترق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه النسبیه الذي باني بعف في أول المقطع الثاني : « كذلك دعينا ندوب ، دونما ضجة » ونساعل : لماذا ؟ وبأنينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذي يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الإفراط في الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ بم نتبع سبعة مقاطع كلها تشابه غريبة ومبررات أغرب ، نريد أن نقول ان روحنا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق ناره أشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رقيقاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وثارة تكون الروحان أشبه بساقي « فرجال » الساق ذات الابرّة نابئة مكانها لا سحرك ، والساق ذات

يقول الناقد الأمريكي ف. و. ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فإن **الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست Frost واليوت Eliot**. ان الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر «الإنسان في الطبيعة» وكون الثاني شاعر «الإنسان في قفر المدينة» (١)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية ميزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هالك . ولكن الأسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بأنه من أهالي نيوانكلند عندما يكون في الجنوب الغربى (ميزورى) ومن أهالي الجنوب الغربى عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافى العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته، ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة . وبعد حصوله على درجتى الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس ، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في أكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ أقام هذا الشاب الواسع الثقافة بفيه حياته في إنجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفي عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة أنجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويديز) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « المقياس » Criterion ذات التأثير الأدبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بدار Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

من التصوير ، والحركة الصورية (اليماجزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكى المغترب فى أوروبا ائزرا باوند Ezra Pound والى الشاعرة الأمريكية التى سبقته اميلى ديكينسن Emily Dickenson التى تميز شعرها بالتركيز الانيق والرموز العنيفة . وكان باوند بتعاليمه ونشاطه الفكرى ، القوة الدافعة فى حركة اليماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التى قام بها الأمريكيون فى أوروبا وأمريكا . وقد بدأت باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزاً محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » لوليم كارلوس وليمز (٥) :

William Carlos Williams

الكثير يعتمد
على
عربة يد
حمراء
مزججة بماء
المطر
قرب الفراخ
البيضاء

في مثل هذا الجو الشعري الذى ساد في أمريكا وأوروبا فى أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتنفذ الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعري فى القارئين وستبقى عنصراً مؤثراً لأحقاب عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية . فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .

(٦) Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

في القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداء الأدبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات أربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وإنجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الاداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمرح الشعري الانجليزى في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية « قتل في الكاتدرائية » Murder in the Cathedral لا تصل في أصلها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . وأعقب ذلك مسرحية « حفلة كوكتيل » Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكلتاهما استعراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذى عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفى اليوت . وان كان شعره قد أثر تأثيراً مباشراً في إنتاج معاصريه من الشعراء في أمريكا وإنجلترا أمثال سبنسر ، Spencer. وأودن ، Auden، وماكليس MacLiesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ أعلن انه « ملكى في السياسة ، كلاسى في الأدب ، أنكلو - كانوليكي في الدين » وأفصح عن رفضه للقيم التى تعنقها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية التجارية ، التى وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحى . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالى من السيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامى النصوص المسيحية . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتجه نحو الإيمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تتسببه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وفهم ورفاه مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Prufrock and Other Observations — وأعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعرى الذى ميز الشعراء المتألفين الانجليز في القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوريير Laforgue, Corbière وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة اررا باوند الذى يعترف اليوت بفضلته كما يتضح من اهداء قصيدة « الأرض الخراب » The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا بأسلوب وبمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . يظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل، بجد القارىء فيها نتفاً من الاغانى الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى أسفار التوراة وأشعار دانتى ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مقدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الاسلوب في هذه القصيدة - اللحن هو مزيج من الاسلوب الرمزي والاسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الألحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الألحان الرئيسية في المقطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى ، أو المقطع الأول من السمفونية . في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة » الاولى ، يجد القارئ نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيدا لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبقي في حياة رجل أعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في أطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارئ الذي لا يعرف الاصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » .

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في المرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخنة عارمة تغلف

وغيرهم كثير ، فإن آرائه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل أعمالاً أدبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « العابة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في إعادة تفسير التراث وإزاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . وإضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، أحب أن أستعرض مع القارئ شيئاً من القصائد التي أعتقد أن الإلمام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثله اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وبإشارات سريعة الى مسرحة الشعري ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقالات أو الرسائل الى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) والسبب ذاته لن أعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، وأخيراً « ليلي والجنون » .

(٧) صلاح عبد الصبور « حياتي في الشعر » دار العودة (بيروت) ١٩٦٩ .

البقايا المتسخة

من أوراق ذاوية حول قدميك

وجرائد من عرصات خاوية ،

الزخات تصطفق

على ستائر مكسرة وأغطية مداخن ،

وفي زاوية الشارع

حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض .

نم تضاء المصاييح .

في هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر اليوت المبكر يجمع بين الرمزية والصورية من حيث الأسلوب . والأسلوب الرمزي هنا يتجلى في هذا « الإيجاز والبلورة » في الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة علاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » وأهوية تعصف بأوراق الشجر الداوية والجرائد التي أصابها البلل فراحت تلتف حول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهيم فيضرب « أغطية المداخن » وبين حصان العربية « الوحيد » الذي يقف على ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصاييح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هذه الصور جميعاً . ولكن هناك ترابطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنتقل إلى القارئ صورة « الأشياء » و « الرتبة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون إلى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو في الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة لذيدة لاتتاح لهم الا في المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الأماشي أشبه بأعقاب السجائر المحترقة ، والنهار ملئ بالدخان ، لأنه نهار عمل في المصانع في لندن ، أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الرخات التي تعصف بالنفايات والجرائد الملقاة من البيوت في العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الأسلوب الصوري فهو في الواقع أحد جوانب الأسلوب الرمزي لأن « الإيمائية » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة « أعقاب محترقة لنهارات مدخنة » هي صورة محسوسة شديدة التواء . فأعقاب السجائر المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت في حالة تحول الى دخان ينتهي رماده في العقب . فالسواء هنا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، ناتيء ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشبيهاً جميلاً . يعجبنا ، أو تشبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورةً مبالغاً في دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف في تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذي تتركه هذه الصور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة في هذا الجو . فنحن نحس بوجود انسان « هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء في الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . وأقرب صورة الى وجود انسان في هذه القصيدة هو البيت « من أوراق ذاوية حول قدميك » لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدلج في هذا العتم ؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربية وحيد ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وقياب الانسان حتى في صورة الحوذي ضاحك

تكونت منها روحك ،
كانت تتطافر نحو السقف .
ليس في حياة هذه « الإنسانة » أية متعة ،
ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذي عمله عند
النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث
حللت لفائف الورق من شعرك ،
أو مسكت أسفل قدمين صفراوين
بين راحتي كفبي متسختين .

المقطع الرابع يصور حياة أعزب مُسن يبحث
عن الارتواء في شوارع خلفية ،
تطأها أقدام عنيدة

في الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة ونشوف ليطفئ
حرمانه . وفي آخر القصيدة نسمع صوت
اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور
فيقول لنا :

العوالم تدور مثل عجائز
يجمعن الحطب في عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة « القرية
المهجورة » في قصيدة أوليفر كولد سميث
« The Deserted Village » حيث لا نجد في القرية ، بعد
أن هجرها الشباب والقادرون على العمل
وراحوا إلى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب
لتنقي به برد الشتاء في وحدتها وعجزها .
ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز في قصيدة
اليوت يبحثن عن الحطب في أرض ليس فيها
حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني
هي صفات العالم الذي يصوره اليوت في قصيدة
« مقدمات » . وهذه الصور - الألحان تتكرر

العربة ، الذي ترك عربته على الناصية ، والتجأ
إلى ظل مبنى أو سقف قريب ، ينتظر أن يمر
من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد .
لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياه
وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم
بعمل يغير من رتبة الوقوف والانتظار للذي
يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى في
صورة الإنسان ، هو كائن « موجود » فحسب
ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصوّر طلوع النهار الكثيب
الذي يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما
يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام
الثقال لعمال وكسبة يبكرون إلى أعمالهم
ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على فارة.
الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، نجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدي

التي ترفع الستائر الكالحة

في الألوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرها
هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا
ارتباطاً دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو
سبيل بين الميلاد والمات . . أية حياة موحشة
هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من
هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس
لها وجوداً :

قدفت الدثار من السرير

بقيت مستلقية على قفاك ، وانتظرت

أهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر
بطلوع الصباح ؟

أخذتك تهوية ، ورحت ترقبين الليل
يكشف

الف صورة عفنة

عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق في تردده وعجزه المزرى .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن متاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر في تردد وتعثر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها إذا ما قورنت بانجازاته الفعلية في مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من (جحيم) دانتي Dante, L'Inferno بلفتها الإيطالية الأصلية ، دون أن يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يختص بها أسلوب اليوت الشعري ، والذي سنلمسه بصورة أوضح في قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين أن علينا الامام بخير ما كتب من شعر ونثر في القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا أن نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ أحسب أن ذلك هو الذي أراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية . تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت أن جوابي هو لامرئ يمكن أن يعود الى هذا العالم ، لكف هذا اللهيپ عن الخفقان (أى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض أن ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ في هذا الوادى ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دى مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي في الجحيم بخطايته في الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب في تعرية روحه أمام الملا ، بل يفضل كتمان

بصورة متطورة في قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة أهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر هي « أغنية العاشق ج . ألفريد بروفروك » The Love-Song of J. Alfred Prufrock

(١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي في الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده أحاديث ضحلة تدور حول اكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات في الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصلية والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع ، مجتمع ليس بالحي ولا باليت ، بل هو في منزلة بين المنزلتين عجيبية . يراقب هذا المجتمع واحد من أفراده ، أشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه في الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده . تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة أكثر مما تحمل وان هو حاول أن يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، وكانت النتيجة المحتملة هي الفرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول إياً من هذه الامور بصورة مباشرة . بل انها تتبع أسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارئ . ويظهر هذا من البيت الأول في القصيدة « لتذهبن اذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذي ينتشر فيفشى المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث

بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة والعبث في محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن في إحدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى في هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية في الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر، لذا فهي حياة آتية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذي يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا في هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذي يخيم على المدينة . ولذا فاذا كان الضباب يغلّف كل شيء في هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تحديد » في الأمور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الفامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « أنت » في القصيدة تسأل « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا أيها الفرد في هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت أن تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذي رغم ترده الطويل استطاع ان « يقرر » من قائل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهما » كأي واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر في القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » أي ذات بروفروك الداخلية ، بأسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، نجد

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، اذن ، أنت وأنا ،
عندما ينتشر المساء قبالة السماء
مثل مريض مخدر على منضدة ،
فلنذهبن ، خلال تلك الدروب نصف المهجورة ،
التراجعات المتممة
لليال قلقة في فنادق رخيصة تؤجر لليلة
ومطاعم انتشرت فيها نشارة الخشب
وقشور المحار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملة
ذات هدف خبيث
لتؤدي بك الى سؤال غامر . . .

آه لا تسأل « ما هو ؟ »
دعنا نروح ونؤدي زيارتنا

النسوة في الغرفة رائحات غاديات
يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارئ في « موضوع » هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي في المقطع الرابع من « مقدمات » . أنها حياة الأعزب المسن تصدنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » في المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدي بك الى سؤال غامر . . » ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لأنه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو « حدث » سيجرى . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً

« البطل » يؤجل الجواب دائماً ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي

ووقت كذلك لمئات الترددات .

ومئات النظرات والتغيرات .

قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت

للتساؤل، « هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟ »

★ ★ ★

هل أجرؤ

أن اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة ثمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتني جميعاً ، عرفتني جميعاً :

عرفتني في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشند توقعنا لجلال الأعمال التي تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » أجل بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج بروفروك في سرد أيامه التليدة ولكنه بالرغم منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك سلسلة من الصور المعقدة المليئة بالإشارات الأدبية والتاريخية حتى إذا ما كدنا نستجمع شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الإطلاق

ليس هذا هو ، على الإطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة التعبير التي تنتهي نائية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الفئيمة بالاياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي أن أكونه

أنا أحد التابعين ، واحد يكفي

لبهجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، أداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك أنه قد أطل الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن ينجو بنفسه من اليم فان محاولته ستؤدي الى الفرق لا محالة .

لا جدوى اذن . هذا مايقوله اليوت في هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور الحقيقية التي يرفده بنسخ الحياة القوية . وأين نجد نسخ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعودة الى التراث والايامن . وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في « الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد الايمان التي تبعثها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت المبكرة هي « جيرونشن » Gerontion (١٩٢٠) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون) Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز) وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب

نجد الدوق متنكراً بزى كاهن يقدم النصيح
لتساب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف
الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى
بالمراة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي
تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

انت لا تملك شباباً أو شيخوخة

بل شيئاً يشبه اغفاء بعد العناء

تحلم بالاثنين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت
يختار « العجوز » كرمز غنى لعدد كبير من
الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هأنذا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،

يقرا لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،

لم اكن في جحيم الوغى

ولا حاربت في المطر اللاهب ،

ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ،
رافعاً حسامي ،

بين لسعات الدباب ، حاربت .

بيتى بيت متهدم ،

واليهودي يقعى امام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل عجوز

رأس بليد بين فيافٍ عاصفة .

في الأبيات التي تجاوزتها وصف لليهودي
مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودي
تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي أنتورب
وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت
المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ،
وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

المنجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف
مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع
الحديث ، كما تقول الفصيذة ، قد فقد الايمان
ولذلك فقدم حرم من نعمة الله التي يرمز لها
بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل
الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصورة ملموسة
يصح أن تكون فردية وعامة في آن معاً . وفي
المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالباً ان يرى اشارة
(معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أى قرب
حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى
التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم
من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله
في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد
أهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات
فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي
يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر
المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد
فاقدام الانسان واحجابه يقودانه معاً الى
الخطأ والمتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين
فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ،
خلاف من يحيط به ، لا يحاول دفعه حواسه
الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية فانية ولا
تؤدي به الى ملكوت السماء . وخلافاً لغيره في
مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة
في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية
حرمانه الحاضر ، ويبدى رغبة في العودة الى
الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى
للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات
الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى
الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ،
فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية
الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من
شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع
بصاع » Measure for Measure حيث

السبب في بلواه ولم يعالج السبب الذي عرف ؟
ثم يستطرد المتحدث في سرد بلايا حياة
الجسد و . . .

الردائل غير الطبيعية

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة ،

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحملة
بالفضب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكب الردائل
ونعدها بطولات . نأتى الجرائم الوقحة فاذا
بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من
« شجرة المعرفة » التي أثارت « غضب » الله
كما نقرأ في سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه
بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان
أوامر الله في الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة
الخير والشر .

النمر يثب في السنة الجديدة . نحن الدين
يلتهم . أعلم أخيراً .

أننا لم نصل الى نتيجة ، عندما
أتجمد في بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف أقابلك حول هذه بصراحة .
أنا الذى كنت قريباً من فلبك، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقدت البصر والنسم ، والسمع ،
والمذاق ، واللمس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذى يثب في السنة الجديدة ليلتهمنا
إشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيامة
والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمة

امراة كثيرة العطاس تأتى الى داره لتعد له
الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختنقة .
ولا يخفى أن هذه جميعاً صور ملموسة
محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر
سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها على
الأرض وجود « مستعار » في بيت « مستأجر »
حتى الذى يملكه « نائه » بلا جذور .

وفي ساعات الحرج تشتد الحاجة الى
الايمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحواريون
من النبيين أن يأتوا لهم بإشارات هي المعجزات .
والضيق الذى يميز المتحدث .
ومجتمعه في الايات السابقة هو الذى يدفع
به أن يصيح :

الإشارات نفهم على أنها معجزات « نريد
أن نرى إشارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير فادرة على نطق
كلمة ،

مغلقة بالظلمات .

والكلمة ضمن الكلمة هي « كلمة » الله
التي أرسلها على لسان النبی ضمن « الكلمة »
أى المعجزة في ولادة المسيح من العذراء ،
حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهذه
إشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « في البدء
كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة
ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة »
لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ،
ونقرأ في انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفل
المغلف بلفائف القمط » وقد ولد المسيح في
ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة
بالمعجزات ترمز الى الحاجة للعودة الى
الايمان ، وهو الشيء الوحيد في نظر المتكلم
الذى يمكن أن ينقذ من الوضع الذى يقاسي منه
ومجتمعه على السواء . إذن :

بعد هذه المعرفة ، أى غفران ؟

أى غفران يترجى لفرد أو مجتمع « عرف »

وهو أمر أترك تحديده للقارئ بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتها لنفسني في هذا البحث ، وأترك تخطيها للقارئ فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٤٣) بيتاً ، وتقع في خمسة مقاطع ، وفيها إشارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكتائباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانية واللاتينية والإيطالية والألمانية والفرنسية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمينات بلغاتها الأصلية . وترك ترجمتها للشراح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو أنه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لأنها تشير للقارئ في أحسن الأحوال إلى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من أوفيد « المتحولات » وتارة من دانتي (الجحيم أو المطهر أو الفردوس) وتارة من بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارئ الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصيدة بإشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار إليها في مقاله المشهور « التراث والوهبة الفردية » (١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميع الآداب الأوروبية منذ هوميروس ، ومعها جميع الآداب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلها في حضور آني وتنظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الإشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حذرنا عنها في « السنة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما انجمد في بيت مستأجر » أي عندما أكون بلا جذور في الإيمان فاننا ، أنت وأنا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف أقابلك حول هذه بصراحة » أي يوم الحساب سأعترف لك وها أنا اعترف أنني قد « ابتعدت » عنك . لقد فقدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة باعادة عزف اللحن الرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

أفكار ذهن يابس في فصل جفاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشون) المستعارة العابرة .

والآن نأتي الى أعظم قصائد اليوت على الإطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسهر القوم جرياًها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا أخالهم الا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجرأ على القول بأنني سأقدمها للقارئ العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكنني سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارئ الى صورة أرجو أن تكون متماسكة ، لكي ننقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in *Selected Essays*, Faber (1960) p. 14.

المقطع الرابع - نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز أخرى تتردد كثيراً هي الجدور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فإن اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصاً من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، إضافة إلى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارئ العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتي لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتذوقها . وانا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارئ الاوروبى الانجليزى بالذات في النصف القرن الاخير . والعجيب في الامر ان اليوت نفسه يقول : « أنا شخصياً أرغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف : « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أى قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ (الشعري) يتطلب قدراً فظيلاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميّت أو تمنع الاحساس الشعري » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة واربعون عاماً على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

رموزها هو من وحى كتاب الانسة جسي . ل . ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الفصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذي يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين أسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكأس العشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » الورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوترس Sosostiris (المقطع الاول البيت ٤٦) . ان تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونش » فالتاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف - ضياع الدين - وب علاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التي يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع أسطورة الملك السماك (وهو ملك عنيّن حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) إضافة الى أساطير خصوبة أخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، ففوة الماء تقضي على القحل في الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الفرق - الموت بالماء ، وهو عنوان

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٧ .

(١٢) C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التي تطور الرموز التي سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلا ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودليز ومطهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب . (١١)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً
الليلك من الأرض الموات ، مازجاً
ذكرى بتهوة ، محرراً
جدوراً خاملة بفيثا الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم ، اذ ليس المعروف عن الربيع أنه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما في أول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفري تشوسر Geoffrey Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربري» The Canterbury Tales . ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث أعاد الربيع القوة الى « الملك السمك » العتّين ، وحيث أعاد الحياة الى الجذور الهامدة في قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « ماري » هو حديث الدوقة التي تتذكر أيامها السعيدة الفائرة أيام امبراطورية النمسا التي لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لأنه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الأبيات في نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللاتي غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من أنواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الأصلية في تلك الأيام العصيبة .

أمراها في بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الآن القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا تتركز الى شيء بابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة . المريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يشهد القارئ كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر أرواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالاطالية الى الشاعر ازرا پاوند الذي يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة في الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن پاوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً في « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت أنها عادت أحسن بكثير بعد توجيهات پاوند . وقد اكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذي بتر پاوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذي لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التي يعانها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضع .

با مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائى ،
تدفق جمهور عبر جسر لندن، جمهور غفير،
ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا
العدد .

ومدينة الوهم هى لندن التى عرفها الشاعر
خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً يكر
الى عمله كل صباح ويرقب جموع الموظفين
والعمال تعبر جسر لندن الى أعمالها . يذكره
المشهد بتعليق دانتى عندما رأى جمهوراً غفيراً
من الناس فى الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت
أعلم أن الموت قد حصد مثل هذا العدد »
فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ،
وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة . ويرى جموع
الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عذاب
الله شديد « فهم اناس أحياء أموات » . هذا
هو الواقع الذى يدركه الشاعر ، ويعبر عنه ،
ولكنه يحس أن الآخرين يريدون اخفائه
وبناءً ، لذا فهو يضمن بيت بودلير فى الختام :

ايه أيها القارئ المرائى - يا شبيهى - يا
أخى .

المقطع الثانى « لعبة شطرنج » A Game of Chess
مع ما يتبعه من اشارات الى اللعبة فى هذا
المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton
(من القرن السابع عشر) بعنوان « نساء
يَحذَرْنَ نساء » Women Beware Women
ففى الفصل الثانى نجد امّا تشاغل فى لعبة
شطرنج فى غرفة ، بينما فى الغرفة المجاورة نجد
ابنتها تفتصب فى اللحظة التى تفقد فيها الام
الملك فى لعبة الشطرنج ينجح الدوق فى اغتصاب
الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو
شائع فى مسرحيات القرن السابع عشر يدل
معناه على مغزى معين . فهو يعنى (البيضاء

او النقية) وضياع النقاء بسبب الغفلة والعبث
يريد من شحنة الرمز وما يشيره من اشارات .

يبدأ هذا المقطع بوصف البهرجة المادية
الزائفة التى تميز حياة العصر . وفيه اشارات
الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التى تعبر
عن أحد جوانب موضوع المعاناة والتحول -
الجمال من العنف والمعاناة أو الموت - وتؤدي
الى المشهدين الختاميين ، حيث نجد العقم
الجنسى والعقل فى الحياة الحاضرة تعبيراً عن
العقم الروحى فى العالم الحديث . (١٧)

الأريكة التى جلست عليها ، مثل عرش
مصرد ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرأة
ترتفع على قوائم نزينها عرائش الكروم
يطل منها كيوييد ذهبى
(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)
تضاعف اللهب من مشعل ذى سبع شموع
تعكس النور على منضدة بينما
ارتفع للملاقاته ألق مجوهراتها
من بين تضاعيف الديباج ينسكب فى وقر عميم . .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة فى الأبيات
١٩٩ وما يليها فى المشهد الثانى من الفصل الثانى
من مسرحية شكسبير (أنتونى وكليوباترا)
والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) Belladonna
السيدة الجميلة التى تسميها القصيدة
« سيدة المواقف » وهى إحدى نساء الأرض
الخراب ، وقد يسعنا تسميتها : « خضراء
الدمن » التى حذر منها التراث العربى والشاعر
هنا يربط بين كليوباترا ، وبيلادونا وملكة
اسطورية كان خيلاؤها سبباً فى خراب وطنها ،
كما كان تصرف كليوباترا سبباً فى ضياع
ملكها . الزيف المادى والتكالب عليه فى العصر

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التي يقول عنها اليوت أنها لا تقل في أهميتها ومفزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر في هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) وإلى شكسبير (العاصفة) The Tempest وإلى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحى بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقدس أوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتفوص في الضفة الرطبة . والريح
تعبر الأرض السمرء ، غير مسموعة ،
الحوارى انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ
من نشيدي .

النهر لا يحمل قناني فارغة ، أوراق
شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجائر
أو شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف .
الحوارى انصرفن .

النهر في الأيام السعيدة الفابرة كان نهراً
جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد
زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب . .)
ولكنه اليوم يمتلىء ، بالقناني الفارغة وأوراق
الشطائر . . لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته
الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما
يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث
عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربرى

الذى أرغمها بفلظة ، ومع ذلك بقى البلب

يملاً جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقي العالم يتابع

الزقزقات الى الاذان القدرة .

والاشارة الى ' (فيلوميل) مأخوذة من أوفيد
(التحولات) Ovid, Metamorphoses الجزء
الرابع (٤١٢ وما بعد) حيث نقراً وصفاً
لاغتصاب (فيلوميل) على يد تيريوس ملك ثريس
King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها
لكى لا تبوح بما حدث ، فأشفقت عليها الآلهة
وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع في وصف جوانب العقم
والعبث في الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما
يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اتنتين
من نساء عوام لندن ' (كوكنى) جالسيتين في
خمارة . احدهما (ليل ، مصفر ليليان) بدأت
تهرم وقد غاب زوجها (البرت) أربع سنوات
في الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن
يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها
تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نفر منها
زوجها عندما يعود ، وله الحق في البحث عن
المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا
الحديث السقيم صوت النادل في الخمارة وهو
يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان
الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن
الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع
« طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو
مشهد يذكّرنا بجنون (أوفيليا) في مسرحية
هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ،
البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها
بالفناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » ،

المقطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب» عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم يعد بعد ، ولكن نمة رعود على الجبال البعيدة . ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها أوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع أوصاف الموت والمحل التى تؤدى الى الحلم بالمطر الذى طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدى الى رفع اللعنة وهى : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التعويذة لم تنقلها المجتمع بعد . ويقف المتحدث الى جانب حقله الذى لا زال يعانى الجفاف ويفكر أن ينظم أموره على الأقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنه يدرك صعوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر
صخر ولا ماء والطريق المعفر
الطريق المتلوى صُعُداً فوق الجبال
وهى جبال من الصخر دون ماء
لو كان نمة ماء لوقفنا وشرينا
بين الصخر لا يقدر المرء ان يقف ويفكر
ثم ينتهى المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله
الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر
سلام . سلام . سلام .

بعد أن فرغت مع القارئ من هذه الجولة فى شعر اليوت حتى وصل ذروته فى قصيدة « الأرض الخراب » تبقى القصائد التالية الطويلة التى تركز على موضوع الايمان . وأنا لم أنجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها أقل أهمية من سابقتها ، بل لأن القارئ الذى يستمرى شعر اليوت الى هذا الحد ، لا تعود القصائد الأخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الاسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهى من الامور التى قد تشكل صعوبة

من الجمال والعطف التى نحيهاها العاملات والموظفات العزباوات فى مدينة وهم منل لندن أوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الوظيفة العزباء الى غرفتها التى يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يرادوها عن نفسها . ولا تمنع فى هذا المشهد الغرامى الذى لا يقل جفافاً عن الطعام الذى تتناوله من الملعبات . وينتهى المشهد وكأن شيئاً لم يكن ، فتعود :

تمشى خلال غرفتها نائية ، وحيدة ،
ثملمس شعرها بحركة آلية من يدها ،
وتضع اسطوانة على الفرافون .

يعقب هذا المشهد الغرامى العقيم مشهد آخر بين الملكة اليزابيث الأولى واللورد روبرت ليسستر Robert Leicester فى زورف باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على أدنى المستويات ، يرسم التساير بها صوراً سريعة للحب العقيم فى العصر الحاضر . ثم نفاجأ بسطر من اعترافات القديس اوغسطين «وبعد هاجئت الى قرطاجنة» وهى المدينة الآتمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفى الحالين دعوة الى التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء » Death by Water يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة والخوف والتفاهة التى سبقت أوصافها فى المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على إحدى قصائد اليوت بالفرنسية « فى المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهو فى السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقي الذى قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر من آثامه . وهذه الإشارة تشترك مع اله الخصوبة فى الأساطير الوثنية الذى كانت ترمى صورة عنه فى الماء كرمز للخصوبة التى تعود بعودة الربيع .

حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحى بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريرى المألوف فى الشعر العربى ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نلمس السلسلة الجديدة من الصور، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقنة :

الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين
والنور تعصره المصابيح الحزانى فى شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حانوت عتيق

بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب

فى ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة فى نقل صورة الوحشة الى القارئ دون أن يذكر الشاعر أن السوق القديم موحى . ونجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما فعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفى « حفار القبور » نجد الاسلوب الصورى يتطور أكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة فى الشعر العربى التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فننقل للقارئ صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل انها أداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور أو موقف :

ضوء الأصيل يفيم ، كالحلم الكئيب ، على
القبور ،

واهِ ، كما ابتسم اليتامى ، او كما بهتت
شموع

فى غيبه الذكرى يهوى طلهن على دموع .

والمدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود، كالاشباح فى بيت قديم،

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأننا لا اعتقد أن بدرأ وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر فى ما نشره من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربى المعاصر ، وكم من اليوت ظهر فى أعمال الشاعر العربى المعاصر، سواء من حيث الاسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبداً ببدر شاكر السياب (١٩٢٦-١٩٦٤) لأنه أسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربى المعاصر أن بدرأ بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وأنه جدد فى العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة فى الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة فى البلاد ، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال أوضاع الذات، ومن خلال الانسان العربى المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرين فى الجامعة فى القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاعاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزى بصورة عامة فى شعر السياب فى هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها فى المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الاغمغمات العابرين

وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين

فى ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصورى ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفةٍ ظلماءٍ فيه .

يرجع همسها السَّعَف

وترتعش النجوم على صده : يرنُ قيثار

بأعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير أو
جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف .

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء
الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن
الافراط فيه في شعر بدر ومعاويه يرجع في
نظري الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع
على الشعر الاوروبي عموماً وشعر اليوت بوجه
خاص . لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات
والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة
« المومس العمياء » نجد بدرأ يحاكي هذا
الافراط مع فارق مهم وهو أن الشاعر العربي
يشرح هذه الاشارات في الهوامش . ليس هذا
الشرح ، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر
الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من
الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارئ
العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من
الشاعر أن يصل معناه الى أكبر عدد ممكن من
القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة
المضادة لدى اليوت في أن يكون له جمهور
لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم
كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد
بدرأ يكثر من الهوامش في هذه القصيدة
ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها
ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، أفروديت ،
فاوست ، دافني ، ياجوج ومأجوج . اقتباس
الأغاني الشعبية واللفة العامية تعلمه بدر من
اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول
يقتبس اليوت اغنية حزينة من اوبرا فاغنر :
Tristan und Isolde ونجد بدرأ
يقتبس اغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة
هي « سَلِيمة يا سَلِيمة . نامت عيون الناس ،
قلبي شَيْثِيمة ؟ » وكان الشاعر أدرك أن موقع

أما في قصيدة « المومس العمياء » فإننا نجد
بدرأ يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة
في استعماله التضمين ، والافراط في الرمز
واستعماله الاسطورة . وهنا كذلك نجد
الاسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد
كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة
أحياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون ، الى القرارة . مثل اغنية حزينة .

وتفتحت ، كآزهر الدفلى ، مصابيح الطريق ،

كعيون « ميدوزا » تحجر كل قلب بالصفينة ،

وكانها تذر تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى
شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتاب « عرب
وأجانب » ، مع اشارات الى أساطير عديدة ،
وتضمينات من أغان شعبية . حتى اللفة
العامية استعمالها بدر في هذه القصيدة . هذه
النواحي تذكر القارئ بنماذج اليوت السابقة ،
ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول أن تطوع
اسلوب اليوت ليناسب القارئ العربي .
فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارئ
العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك
الصورة . ولو أن بدرأ في قصائده المتأخرة ، في
أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط
في التشبيهات ، مما جعل صورته الشعرية
أقرب الى الاسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها
أسهل مثلاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة
« شناسيل ابنة الجلبي » (١٩٦٥) مثلاً
قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

القارئ ، وهو الشعور الذي أحس به الشاعر
فعبّر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحدد
هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا
الشاعر : « أنا سعيد لمشهد الأطفال وهم
يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا
الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سناً من غدر يلمح ؟

وأقدامها العارية

محار يصلصل في ساقية .

لأذيالهم زفّة الشمال

سرت عبر حقل من السنبل

وهسهسة الخبز في يوم عيد

وغمغمة الأم باسم الوليد

تثاغيه في يومه الأول .

ونجد في هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات
اليوت من شكسبير ، مع إشارة مقتضبة تشبه
أشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين
عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يفازلها
من الحديقة، وهي في شرفتها تستعجله الذهاب
لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها .
ولكن بدر لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول :
شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقبرة !

دعيني أقلّ انه البلبل

وان الذي لاح غير الصباح »

اتلك السفين التي تعول

على مرفأ ناوحتة الرياح ؟

تلوح منها أكف الجنود

لألف كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذي لا يعود »

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول
لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على
الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغم أن
هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية
واللغة ، فإن الاقتباس يظل يوحى للقارئ
بالأصل العامي ، الذي لم يكن بوسع الشاعر
أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشاعر
العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من
الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا
جاء اختلاف الشاعرين في هذه الناحية . أما
اللغة العامية فقد وجدناها في المقطع الثاني من
« الأرض الخراب » في حديث نساء عوام لندن
في الخمارة . وكذلك نجد بدرأ يستعمل اللغة
العامية في حديث « المومس العمياء » ، التي
تشتري الطيور من البائع الذي يختار لها طيراً ،
ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفي
العامية العراقية يقال « خليني أشوف بايدي »
عندما تشتري الفاكهة مثلاً ، وتريد أن تختار
بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد »
وليس بالعين تناسب المتحدث العمياء كل
المناسبة :

ويمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .

خطوانه العجلى، وصرخته الطويلة : « يا طيور

هذي الطيور ، فمن يقول تعال . . . » . . .

وتحسّسنّه كان باصرة تهّم ولا تدور

في الراحتين وفي الأنامل وهي تمثر بالطيور

وتوسّئلته : « فدى لعينك - خلّني بيدي

أراها »

وفي « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالأسلوب

الصوري نائية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى

غداً قريب البشبه بما دعاه اليوت « المعادل

الموضوعي » أو « الترابط الموضوعي »

Objective Correlative . أن سلسلة من

الأوصاف أو الأشياء ، أو الأحداث تجتمع

لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى

نجد أن الشاعر قد نجح هنا في اقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوي المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جولييت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التي تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر في هذه القصيدة يفتبس عبارة من الشاعر الانجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell في قصيدة أم نرني طفلها « أن الأرض عجوز شاخت حتى لا نعلم بأن الصفار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر في هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وآهات تكلى ، وطفل شريد !

ومن يفهم الأرض أن الصفار
يضيقون بالحفره الباردة ؟
إذا استنزلوها وشطك المزار
فمن يتبع الغيمة الساردة
ويلهو بلفظ المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أخصب فتراته التي تنتهي في حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فأدخلته في مرحلة التفجع ورتاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتمام بدر إلى أهمية استعمال الأسطورة في الشعر . (١٨) لقد وجد بدر في أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور

الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون في قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاي » ويجد القارئ تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة في كتاب الاستاذ عبد الجبار البصري . (١٩) ويجد قارئ هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه أسلوب اليوت في « الأرض الخراب » فهنا نظام « المفطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاسارات الى الاساطير والشخصيات المشهورة في كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير في الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا في حدود الوزن والفاضية التي تتخذ شكل العمود الخليلى حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه في الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير في كثير من الأحيان . وأنا لا أجد في ذلك كبير ضرر ، ولندكر أن الشعر الحديث الذي ألف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ أغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الإطلاق .

في فترة الخصب هذه نجد بدرأ يفرط في استعمال الأساطير والرموز ويكرر أغلبها في نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده في قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب مأوه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب في حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة المصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١)
ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد
وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية »
ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة
لآراء اليوت في هذا المجال : « ان الميزة الحقيقية
في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ،
يسنفد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان
بإضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي
سبقتة ، وتظلله كله روح المسؤولية عن البتر
والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من
هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ،
هو أهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن
مدى تأثيره باليوت وقبوله بآرائه في النقد
والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر
قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح :
« حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في
مطلع الشباب لم تستوقفني أفكاره أول الأمر
بقدر ما استوقفني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت
لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل
الخمسينات ، واستمر ، أى أنه بدأ قبل أن
يصدر الشاعر أولى مجموعاته الشعرية .
ولذلك من المقبول أن نلمس مدى تأثير اليوت
شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث
سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ،
واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين
المسألتين علينا أن نتذكر أن الشاعر يكتب
بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع
واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي
والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، وأخرى
من ألف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات
الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف
قصائده ، هذا إضافة الى أساطير العراف
والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب
« الفصن الذهبي » لقد نعلم بدر من أسلوب
اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز
جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فضاعب بذلك
ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً
للتضحية بها مؤقتاً ، علماً نثير في القارئ
رغبة في العودة الى القصيدة أكثر من مرة ،
فان هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد
صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور
لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت أولها عام
١٩٥٥ (الناس في بلادى) ثم تلتها عام ١٩٦٢
(أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول
لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعتها الثانية عام
١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم
بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات
الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفي عام
١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياتي في
الشعر) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد
متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا
الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب أن الشاعر
تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من
الاطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي
باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو فراءني لبعض
قصائده مثل « الأرض الخراب » و « أغنية
حب ج . الفريد بروفروك » التي أحببتها

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

على الاذن الحساسة . ومن المؤسف أن يجد المرء أمثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس في بلادى) نقرأ قصيدة بعنوان « أبي » :

انه مات

انه مات وجفت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفأة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارئ أن ينظر الى الأشطر الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ » وكيف تجف الرحلة ؟ هل هي رطبة ؟ هل رحلة العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف تقطع وزن الشطر الخامس « حين غاب لهيب المدفأة » هل ان هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب المدفأة » وإذا كان العمر قبل قليل رطباً مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق مثلاً او مدفأة نطف ، فى الحالين « غير رطبة » وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض مدء الهمة مع « المدفأة ؟ » لا يفيقنا من هذه الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى الموت فأعوى » من سمع بالدثب يعوى عند رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفى قصيدة « اطلال » نجد جواً حزيناً نتوقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى المتوارث ، بل يعتمد فى موسيقاه على الأفكار والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ، يعوض عن الباريين من كئيبه ، عن موسيقى الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الاولين . وإذا كان شعره المبكر يتميز من حيث الشكل الخارجي بمحافظة بارعة على الأوزان والقوافي، فإن فى شعره المكتوب بالعمود المطور ، وهو الغالب ، أمثلة غير قليلة من اضطراب الوزن . وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ، ولا يمكن لباحث أن يتجاهلها أو يلقي اللوم على « الأغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي عناية خاصة فى سبيل عدم تكرار أغلاط الطباعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه مسألة أستوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن الشاعر يظهر حساً موسيقياً مرهفاً من حيث ضبط الوزن فى القصائد التقليدية المبكرة . وهناك ظواهر تنوع الوزن فى القصيدة الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود المطور ، وهي ان كانت سهلة نسبياً فى النوع الاول ، فانها محفوفة بالمزلق فى الاسلوب الثاني . والسبب فى ذلك موسيقى سماعي . فان اسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة يكون قصير الاشطر عادة . ولذا فان التغيير فى وزنه الأساسى يجعل الوزن الدخيل نشازاً

ولكن الحجة هنا قد تسنعمل الرد على من يريد أن تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امرؤ القيس رغم عدم شاعرية « بحر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة اكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللفظة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلاحظ هذا في « مذكرات الملك عجيب بن الخصيب » التي يستعمل فيها الشاعر الشخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت في التحدث من وراء شخصية « تايروسياس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذي انقلب الى انثى واجتمعت في وجوده وخبرته حياة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعه أن يرى الناس جميعاً رغم عماء . ومن أمثال استعمال الاسطورة عند صلاح كذلك هي قصيدة « بشر الحافي » و « الخروج » والقصيدة الأخيرة انجاز كبير النجاح لأنها تفلح في اعطاء الاسطورة حيوية وزخماً جديدين يغنيان تجربة القارئ . ولكن الملاحظ ، كما هي الحالة في قصائد بدر السياب ، أن صلاح عبد الصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

في مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجد محاولات طيبة في التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

نجد خلاف ذلك وزناً يكاد يكون راقصاً « أطلال أطلال » لأنه سريع التغير :

أطلال أطلال

يمشي بها النسيان

في كفه أكفان

لكل ذكرى قبر

وبينها قبري

ثم نقراً : ناحت في صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الروي . ومثل ذلك اختلال الوزن في شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل ، منها قصيدة « رسالة الى صديقة » و « الشهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزها « شفق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الأولى (٢٥) ، والحق أن نطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاءوا بالشأى والنعل المرتوق » . ونجد الشاعر يلتبس حجة قوية في استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعري العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرؤ القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهذاب الدمقس المفتل ..

ترى بحر الآرام في عرصاتها

وقيعانها وكأنه حب فلفل »

اليوت أو المتحدثين عنه . نقرأ في « الشيء
الحزين » :

لعله الندم

فأنت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها وأينعت نمار

ثقيلة القدم ...

وهذه أصداء واضحة في الأبيات الأخيرة
من المقطع الأول في « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الأسى

الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة

وأغرق الشيطان بالسكينة

أصداء أخرى من « بروفروك » و « مقدمات »

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حداً ملحوظاً
عند صلاح في قصيدة من المجموعة الأولى
« أغنية حب » حيث تكاد نرى صورة أخرى
من كلمات « نشيد الانسداد الذي لسليمان »
في العهد القديم :

وجه حبيبي خيمة من نور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقنا رمان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهدا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحى بالوزن
أحياناً كما في قصيدة « أحبك » من (أقول
لكم) حيث نجد الوزن مختلاً الى درجة
مؤذية :

.. لا

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهمه

دعها مغممة على الحلق

دعها ممزقة على التسدق

دعها مقطعة الأوصال مربة

لا تجمع الكلمة

لا تلق نبض الروح في كلمة .

وحتى في الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجد
الكلمة في أول القصيدة مهمة التشكيل مما قد
يجعل المرء يقرأها بما يشبه العامية المصرية
(بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مع
(منبهمه) الا اذا قرأناها عامية كذلك . ولكن
لماذا نجد آخر (كلمة) في المقطع السابق مشكلة؟
وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن النشاز المتغير دونما سبب
المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣
- الحرية والموت :

واو جز كي أحنكم

عن الموتى بقايانا

قضى قضى ...

لكنه انتفضا

ذات مساء مظلم وصعدا

أنفاسه وقضضا

وانشروا قارورة طلسمها ما رسدا

وعن سرير امه واخته صعدا

الى السماء ركضا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قضي
قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص
المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب
لأنني لو قعدت بمحبس لقضيت من سقب
ولست أنا الأمير يعيش في مصر بخضن النيل
يناغيه مغنيه

ومعلقة من الذهب الصريح تطل من فيه
ولكنني تعذبت لكي أعرف معنى الحرف
ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف
ولكنني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك في حوزتي المعنى مع المبنى
لكي اسمعكم صوتي في مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن
كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمعري
وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضروري
أن ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوب »
ثم نعتذر عنه ؟ وكم من القراء « كرماء »
يستطيعون أن يبقوا كذلك مدة خمسة عشر
عاما ويريد ؟ لا بأس ، فالتساعر يقول في المقطع
الثاني من القصيدة :

٢ - الحب :

ولكنني انسان فقير الجيب والفطنة
ومثل الناس أبحث عن طعامي في فجاج
الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

العجيب أن بعض الكتاب قد نحس لشعر
صلاح وأضفى عليه أوصافاً من المدح قد
ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح
واليوت ويقول ان أولى قصائد (الناس في
بلادى) هي « جماع تجربة الشاعر في الحب
والضياع والذكريات ، وهي صورة مصفرة
لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود
بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارئ معي
أن هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس
لا داعي له . صحيح أن هناك أصداء من المقطع
الأول في « الأرض الخراب » « أخذني للتزلج .
في الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك في
« رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنب
ياصديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن
هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال في
قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة
في الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد » هذه
التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا
التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح
« وأنا لست أميراً لا ولست المضحك المراح في
قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول
أن الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع
تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال
غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحرى بنا أن
نصدق له وهو يحدثنا في (أقول لكم) ١ - من
أنا :

وأعلم أنكم كرماء

وأنكم ستفتفرون لي التقصير . . ما كنت
أبا الطيب

(٢٦) عبد الله الشافعي ، « الناس في بلادى » مجلة الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٣٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس في بلادى والتحرر الشعري » مجلة الآداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

أنا فتى لا يعرف القليل

أنا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أيّان الففران ؟ » يقول
اليوت . ويقول كذلك « ان أهم ما يجب على
الشعراء أن يفعلوه هو أن يكتبوا أقل ما
يمكن » (٢٨) .

في العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي :
« واني لو اتبج لي أن أعود الى ١٩٤٩ اذن
لأحرقتها هي الاخرى بالرغم من أنها نالت

شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان
يشير الى شعره السابق في « ملائكة وشياطين »
بعد أن أحرق شعره الأول عام ١٩٤٦ .
وبالرغم من أن البياتي قال هذا في فترة انتماء
سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى
عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يفترط
بها فان ذلك يعني أنه أدرك سعة البون بينها
وبين ما يريد لها أن تكون . فهل يستطيع
صلاح عبد الصبور أن يفترط ببعض قصائده
ويتمنى لو أحرقها ، ليبقى لنا من أعماله
الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall,
1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب في كشف افريقيا

جمال زكريا *

فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الأفريقية إلا في أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الأوروبيين من يعتمدون تجاهل المؤثرات العربية في افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم في العالم الغربي في مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم في مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى أنها كتبت في عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة في نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم في البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحاري وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ،

✽ دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربي وتاريخ شرق افريقيا في العصر الحديث ، وله في ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا - راجع محاضرات الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض أجزاء القارة الأفريقية فإن هذه المصنفات - في تقديرنا - ذات أهمية بالغة ، ويكفى أن نقول أنها حاولت لقاء الضوء على بعض المناطق الأفريقية في الوقت الذي لم تذكر فيه المصادر الأوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا إذا استثنينا الاشارات البسيطة التي وردت في رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب في مادتهم على المعلومات التي سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التي زاروها بالإضافة الى ما قدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان وضافتهم الى ذلك ما عرفوه بأسفارهم الكثيرة . وكان لاتساع الدولة الإسلامية أثر واضح في وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممالك التي تضمنتها ، هذا بالإضافة الى أن كثيراً من أمراء المسلمين قد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من أمراء الممالك الإسلامية مما أدى في بعض الأحيان الى القيام برحلات الى أصقاع بعيدة ، كما لا ينبغي أن نغفل أيضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجاري العربي الذي امتد الى مناطق نائية من آسيا وأفريقيا وأوروبا الى جانب الرغبة في تحصيل العلم في وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة أخبار الرحلات التي قام بها العرب في أفريقيا فهي أقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

ترجم الى اللغات الأوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والارتياح الأوروبي بالدور الذي قام به العرب في التعرف على أجزاء القارة الأفريقية وسبقهم في ذلك ، بل أن الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بأمعان ما كتبه العرب عن المناطق التي ارتادوها وأفادوا منها في رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الأفريقية من عنى بإبراز فضل المدونات العربية في تعرف أوروبا على قاره الأفريقية . اذ أدرك العلماء الأوروبيون منذ وطد الاستعمار أقدامه في أفريقيا أهمية التراث العربي الأفريقي فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد في مكتبة المتحف البريطاني بلندن والمكتبة الأهلية Biblotheque Nationale في باريس والاسكوريال Esqurial في مدريد وغيرها من المكتبات الأوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية دأب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما أسهمت في نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الأفريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الأوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودي لارونسير Ronciere

ودي لافوس وبوفيل Bovill وغيرهم كثيرون .

أفريقيا في المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرف في ذلك الصدد بالمصنفات العربية التي عُنيت بتسجيل معلومات عن بعض أجزاء القارة الأفريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفها الزمني منذ القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه

(٢) C F. Travels of Marco polo ; Trans by A. Ricci, pp. 341 - 345.

(٣) ذكي محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٥/٤ .

رينو Reinaud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها في السنوات الأخيرة (٤) .

وفي أواخر القرن التاسع الميلادي يبرز امامنا « ابن خردذابه » ويقرر المستشرق السوفيتي كراتشكوفسكي أن جميع مؤلفاته وأتسرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من أسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها في المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الرنج بنصيب أو في من كتاباته عن إفريقيا . وفي أوائل القرن العاشر الميلادي يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفي تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات ابي زيد السيرافي (٨٧٧/٩١٥ م) الذي كان يعاصر المسعودي ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودي رحلاته . ولم يكن أبو زيد - وينسب الى سيراف على الساحل الشرقي للخليج العربي - رحالة أو جواب آفاق ، وانما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان و اضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جاؤوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرق إفريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمقامرات السندباد البحري ولقصص ألف ليلة وليلة التي كانت تتجمع في ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ، بل انه

أجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم في مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تعويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل اليها شيء من تأليف أصحابها انفسهم . ولعل الفرازي والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب في السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي . فقد كان الفرازي أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وبعده الخوارزمي الذي حدد حدود تلك المملكة في عام ٨٣٣م في خريطته التي نقلها عن بطليموس كما نحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربي وعن الحملات العربية التي وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبي بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربي . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للسواحل الشرقية من إفريقيا والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات و سلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة في المحيط الهندي مما جعلها أقرب ما تكون الى أدب المقامرات أو القصص البحري . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك في نسبة هذه القصص اليه أن أكد المستشرق الفرنسي جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر ان كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة

(٤) كراتشكوفسكي (اغناطيوس) - تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين - نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ - نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد في مالينده بشرقى افريقيا صخرة كبيرة لا يزال الأهلى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧) .

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا في القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا في الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشاراً كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية في معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الاخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها . ويعتبر كتاب مروج الذهب في نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقى افريقيا بصحبة بحارة من عمان وسيراف من ميناء صحار في بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل في فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يمدنا بمعلومات عنها وانما اطنب في وصفه لشعوب الزنج فذكر أنهم يعيشون في اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب في المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً . وفيما يبدو أن المسعودى وصل الى أقصى منطقة في الجنوب وصل اليها العرب فقد

ذكر انه وصل الى اقصى بلاد الزنج واليها تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم في أسافل بحر الزنج ، كما ذكر أن اقصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه في شرقى افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى ارض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا أنفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج أو ذهب أو رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالأسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين ثابروا في سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكاً سموه وقليل من . ولعل المسعودى يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات في أواسط افريقيا . وقد أشاد المسعودى بمهارة الزنوج في أشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرسون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلغاء في أحاديثهم (١١) . وركز المسعودى في رحلاته في شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

(٧) انظر من الرحلات العربية في المحيط الهندى :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

Freeman-Grenville : The Mediveal History of the Coast of Tanganyka p. 40. Berlin (٨) 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الأدب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ١ ص ٣٣٣/٣٢٨ نشر دار الرجاء - القاهرة .

(١١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٣٤/٣٢٣ .

احدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة أخرى بالتحديدات التي اوردها السعوى بالنسبة لموقع جزيرة قنبلو والتي اكد فيها أنها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملاسمة للساحل . اما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قنبلو احدى الجزر التي تقع في الجنوب الغربى للمحيط الهندي (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قنبلو هي المقصودة بجزيرة مدغشقر الا اننا لا نميل الى الاخذ برأيه مفضلين الاخذ برأى جيان في أن تكون قنبلو هي احدى جزر القمر اذ انه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها في وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الأسف أن السعوى لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أوفى وانما اكتفى بذكر ما توارد اليه من أحاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر السعوى صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك في أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية السعوى ربما تكون أكثر جلاءً لو ان مصنفاه الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن إبادته الحدثن الذى يقال انه كان يقع في ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات أهمية وردت في بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من أهمية

انها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين في تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال ان المسلمين نغلبوا على هذه الجزيرة في بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة - الى شرقى افريقيا - ولا نجد تفسيراً لذلك الا أن يكون السعوى قد تجاوز عده سنوات في تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهي كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى انار الجدل بين بعض الباحثين هو أية جزيرة كان يعنيها السعوى بجزيرة قنبلو ، حقيقة ان السعوى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفي رأى المستشرق الفرنسى رينو أن جزيرة مدغشقر هي الجزيرة المقصودة ، اذ أن التحديدات الجغرافية التى اوردها السعوى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدد السعوى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذا صح ان تكون قنبلو هي جزيرة مدغشقر . اما القبطان جيان Guillain فيميل الى اعتبار قنبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهي جزيرة ياقوت أو الانجزيجة كما كانت تعرف في ذلك الحين وان كانت التحديدات التى اوردها السعوى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده انها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عمان اذ انها في الواقع تقع الى مسافة أبعد من ذلك (١٣) ، كما اننا لا نستطيع أن نذهب الى اعتبار قنبلو

Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131-133

(١٢)

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ - القاهرة ١٩٢٧ .

Ferrand, Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes .. Tome I P. 35 FF (١٤)
paris 1913.

Freeman-grenville: op. cit. p. 40

(١٥)

كتابات المسعودى سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو في تأييدها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة في تأليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الإشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر أنها تجارة غريبة ملفنة للنظر (١٧) .

وفي القرن العاشر أيضاً بمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . والاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد في وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة ، وقد عنى في كتابه الثانى بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربى الى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشيء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . اما ابن حوقل البغدادي فقد اهتم بدوره بالإشارة الى بعض الاقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافى فجاء أشبه بمصنف جغرافى لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة في هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظته يتدفق تجاه الشرق فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بأنه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء أرض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر أنهار الاسلام . والثابت أن ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية في غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التى تقطنها الشعوب السوداء في كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعى للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شيء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً في افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففي خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجداية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة اودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التى وصفها بأنها أغنى ممالك العالم لما في أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعى الدينى الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

(١٦) ذكى حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٧/٣٨ .

Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968

(١٧)

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٣٤ طبعة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

Bovill, op. it. pp. 61-62.

(١٩)

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

سوى البيروني في كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد في هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجاري الذي كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربي من المحيط الهندي الذي أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن في الشمال الى سفاليه الزنج في الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوباً ، أما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذي أسموه في بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك في أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت اليها أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي في القرن الثاني عشر الميلادي في وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي أقام في صقلية في الفترة من ١١٠٠ - ١١٦٦م في بلاط الملك روجر الثاني Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصري الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله في خدمة أمير كافر خاصة وأن الوقت كان زمن حروب صليبية ، ولا شك في انه لعدم موافقة بني قسومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة في جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فأخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

أشد سواداً من الاحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما تعرض للحبشة التي ذكر أن أهلها نصارى يقترب لونهم من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المباني ومساحة كبيرة من الأراضي الزراعية وان جلود النمرور وغيرها من الجلود التي تشتري من اليمن تأتي من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التي وصفها بانها أوسع من الحبشة يجري فيها نيل مصر الى أن يخرج منها الى أرض الزنج ثم يتجاوزها الى براري تتعذر مسالكها ، وهي بلد عامر خصب من أحسن مدنها نواحي علوة وفي أعلاها نهر يجري من الشرق يعرف بأور وهو يصب في نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التي عثيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافي محمد الأندلسي (٩٧٣م) ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التي اعتمدها البكري في وضع مصنفة الفريد « المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا في أواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصري وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً في الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الرغم من أن هذا الكتاب لم يصل اليها الا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بانه عني عناية خاصة بوصف اقاليم السودان الغربي (٢١) .

وفي القرن الحادي عشر الميلادي وقبل أن نصل الى مصنف الادريسي ، وهو من المصنفات العربية الهامة التي عثيت بافريقيا ، لا نجد

(٢١) زكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى - الأدب الجغرافي عند العرب القسم الأول ص ٢٤٩ .

Bovill, op. cit., pp. 621-63.

يفد على الساحل من تجار العرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع في الهند من الحديد المتحصل عليه من شرق افريقيا وما يستلقت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الادريسي لا تزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه ومالينده ومنبسة، وهناك من المدن التي ذكرها قد اندرست معالمها ولا تزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب (٢٥).

ولم يقتصر الادريسي عند حد الانسار الى اقاليم شرق افريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب افريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عالمه ملوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجارية بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦).

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردي مصنفاً بعنوان « فريدة العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل عن المسعودي وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من رأس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودي ما أورده عن بلاد واف الواف وعجب لكثرة ما بها من ذهب حتى ان الزوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واكابرهم يصنعون منه « لبناً » يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة نضطربا الى التوقف عندها سوى معجم باقوت الحموي المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف باقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يستغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمة لمعجمه وان كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

بكتاب روجر وأسماء نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢٤) . وقد أخذ الادريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل اليها بنفسه في منطقة الشمال افريقي على وجه التحديد . كذلك نحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان أهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا أنها تعد أولى المصادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجاريتها مع سفاليه ومالينده التي وصفها بالازدهار . وما يستلقت النظر أن الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودي ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأكثر بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب في خلالها متسعة اتساعاً كبيراً ، على أنه لم يعم بتجاره العرب في الذهب والعاج والرقيق لأن هذه التجارة كانت معروفة في العالم العربي التجاري وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحله المسعودي في السنوات الاولى من القرن العاشر الى كتابات الادريسي في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي ، فمالينده التي لم تحظ من المسعودي حتى بذكر اسمها أصبحت في زمن الادريسي « مدينة الزنج » يحدنا الادريسي عنها فيقول ان الزوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجرون في المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارة الحديد أيضاً مما يدل على الصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من

٢٤) انظر مادة الادريسي في دائرة المعارف الاسلامية .

٢٥) بازل دافيسون : افريقية تحت أضواء جديدة (مترجم) - بيروت ١٩٦١ .

٢٦) عبد الرحمن زكي : المراجع العربية للتاريخ الاسلامي في غرب افريقيا ص ١٤ .

٢٧) راجع ابن الوردي : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

وغن غنى سواحلها بالعنبر وأنه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك تعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنها مدينة كبره في جنوب بلاد السودان ، كما تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في أقصى جنوب المغرب كما نحدث عن التبر فذكر انها من بلاد السودان واليه ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٢٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادي يطالعنا ابن سعيد الحموي (١٢٨٦ م) الذي درس جغرافية بطليموس ووضع موسوعة هامة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهج مصنف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (٢١) ، بها تعريفات عن مدن شرق إفريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٢٢) . ومن المؤكد أنه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن من المؤسف ان كتابات ابن سعيد لم تصل إلينا كاملة ولكن اذا قسناها بالانشارات الى وردت عنها في أبي الفدا وابن خلدون وغيرهما فان فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٢٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربياً يدعى « ابن فاطمة » دار حول إفريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذي فرغ منه في عام ١٢٢٤م (٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التي وضعها العرب في هذا الموضوع ، وبوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مدن شرق إفريقيا كمقديشيو وحب وكلوة ، ولعل ياقوت أول من أسار الى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم اذا سماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب . هؤلاء سود ينسبون الزنوج . جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفي تعريفه بمقديشيو ذكر انها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج . كما تحدث عن مدينة الحب وكلوة وسفاليه وان كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة ، فقد ذكر عن الحب انها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكلوه موضع بأرض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً عن الجهات الأخرى التي تقع على ساحل شرق إفريقيا أكثر مما أورده الإدريسي ومع ذلك فان ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو انه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون الى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤساء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد اطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها

(٢٨) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٥/١٦ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الإدريسي بضم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها اما ابن الوردي واليعقوبي فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو ان العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وان كان هناك من يعتقد انهم كانوا يمتنون بها إحدى جزر القمر خاصة وان وصف الإدريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٦١/١٦٢ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

Relation des voyages

(٣١) انظر ابن سعيد في المجلد الثاني من فيان ص ٣١٦ وما بعدها .

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية من شرق إفريقيا ص ١٢٨ .

Bovill, op. cit. p. 65.

(٣٣)

ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمرى مادته من اناس عاشوا في تلك البلاد وعرفوا اخبارها ومن اهالي مالي انفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٣٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من ترقى وغرب أفريقيا والظروف التي تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى اذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويهِ أن كثيراً من اللوم يمكن أن يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فأغلب الظن أن ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وان كان قد دون شيئاً فلا ريب في أنه قد أضاعه خلال رحلاته مما اضطره أن يملأ رحلاته من الذاكرة (٣٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فإن ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بإفصاح عن الامارات الاسلامية في شرق أفريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكلوه وممبسة (٣٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذي وصل فيه ابن بطوطة الى ساحل شرق أفريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي الى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجري العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي الى شرق أفريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببني جلدتهم على

السفن والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جريده مدغشقر الى حد كبير مثل كونها طويلة مريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوماً ، وأنها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد يستمرى انتباهنا مصنف جديد في تخطيط البلدان لذكرياً بن محمد المعروف بالقزويني وينضم بعض المعلومات المفيدة عن أفريقيا وان كان يلاحظ اعتماده على المسعودي فيما نقله عن زنج شرق أفريقيا . أما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها الى أرض البربر وجنوبها الى البراري وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٣٩) وفي تقويم البلدان لأبى الفدا اشارات عن ممالك السودان الغربي على أن أكثر ما أوضحه أبو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال انه سمع بهذا ولا يكاد يصدق (٤٠) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا أن العرب عرفوا مناطق في أفريقيا لم يصل اليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب أفريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمرى وابن بطوطة تم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمرى يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي اذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولاقليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها واقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات

(٣٩) ذكرياً القزويني : آثار البلاد واخبار العباد ص ٢٤٠ طبعة بيروت .

(٤٠) انظر كتابات أبى الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44

وكذلك جيان - وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق أفريقيا ص ٧٣ .

(٣٦) العمرى - مسالك الابصار في مسالك الامصار - وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٣٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية .

(٣٨) ابن بطوطة : تحفة النظار في عجائب الافطار وفضائل الامصار - ج ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

التي زارها واليه يرجع الفضل في تعريفنا
بغرب أفريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع
عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض
الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى
معلومات دقيقة وللمرة الأولى عن قبائل الطوارق
في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن
الخامس عشر فقد أمدنا الفلقتسندى بصوره
حية عن مجتمع مالي كما أوضح الصلات التي
كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي
بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر
تجذب المصنفات العربية العامة التي نعرضت
لأفريقيا ، تلك المصنفات التي أمدتنا بمعلومات
هامة من القرن التاسع إلى القرن الخامس
عشر الميلادي . وهي الفترة التي يمكن أن
نسميها بالعهد الإسلامي ، إذ كان المسلمون في
خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق
التي كان لهم فيها النفوذ على أطرافها
والسيطرة على تجارتها . وينبغي ألا نفصل
الإشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن
أفريقيا إلى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على
وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو
سبيلهم إلى ذلك إذ كانت فريضة الحج من
أهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام
وكان الكثير من أولئك الحجاج يستخدمون
الطريق البري من المغرب إلى تونس ومنها
إلى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن
طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب
علماء من هؤلاء عند عودتهم إلى بلادهم على
الكتابة عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي
صادفوها أملاً في أن يثمن آخرون بتجاربهم ،

الساحل الشرقي من أفريقيا وجاءوا بدم جديد
ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم
الباهرة التي فتنت ابن بطوطة حين جاء الإقليم
فحدثه عن كلوه مثلاً يوحى بأنها كانت من
أجمل البقاع وأكثرها بهاء، وكذلك يعطي في حديثه
عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعت
مترفة غنية (٢٩) ولابن بطوطة رحلات أخرى
في السودان الغربي حيث سافر إلى بعض هذه
الممالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذي
أوفده في مهمة إلى هذه البلاد ليعرف تفاصيلها .
وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم
إلى جماعة من التجار إذ كانت العلاقات
التجارية متصلة بين بلاد المغرب وأقاليم
السودان الغربي ووصل إلى بعض الممالك
التي وصفاً وصفاً شيقاً كايو لاتن ومالي كما وصل
إلى نهر النيجر ولكنه ظن أنه نهر النيل وقد ذكر
عنه أنه ينحدر من كارسخو إلى بلدة كبرة
فراغة ثم إلى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر إلى بلاد
النوبة ودنقلة . (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة إلى
بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م)
فقد كان من الرواد الأول الذين جابوا الآفاق
المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد
ذكر المستشرق شتيرن محرر مادة ابن بطوطة
في دائرة المعارف الإسلامية أن المعلومات
الصحيحة التي أوردها ابن بطوطة عن غرب
أفريقيا لا تقل فائدة عن المعلومات التي أنى
بها ليون الأفريقي في القرن السادس عشر ،
هذا على الرغم من أن رحلات ابن بطوطة قد
شغلت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها
فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون
أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره
البعض أن رحلات ابن بطوطة أفادت علم
الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عني به من
الإشارة إلى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد

(٢٩) حسن أحمد محمود : انتشار الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا - القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : ج ٢ ص ٣ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) زكي حسن : الرحالة المسلمون ص ١٧١/١٦٤ .

(٤٢) الفلقتسندى : صبح الاعشى ج ٥ ص ٢٨٤/٣٠١ .

تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر سترعى انبهاها رحلات أبوسالم العياش التي قام بها قاصداً الحج الى مكة ونضمن وصفاً مفيداً لمدن الشمال الافريقي التي مر بها كونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل أن نختم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الإشارة هنا الى العمل الذي نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « أطلس افريقيا ومصر الجغرافى » *Monumenta Catographica Africae et Aegypti* وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسيير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » *La Découverte de L' Afrique au Moyen Age — 1925* .

ومن المفيد أن نذكر أيضاً أن المعلومات التي وردت عن افريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وإنما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر أن في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة نبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

ويبرر من هؤلاء ابن جبر في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الاحمر . وان كان مايؤخذ عليه أنه لم يصف جديداً للمناطق التي زارها وفيما يبدو أنه لم يهتم بالناحية الجغرافية فدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادي يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي في كتابه « المغرب في حلى المغرب » وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدري الذي اهتم في رحلته في شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة العادات والتقاليد في البلاد التي مر بها . وقد قدم برحلته من المغرب الأقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي ماراً بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفي القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوى الذي غادر الاندلس (١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودون أخبار رحلته في كتاب اسماء « تاج المفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء أبو محمد عبد الله التيجاني الذي قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل أخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجاني من أول المصنفات التي أمدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقي فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التي أفرد لها وصفاً ممتعاً ثم

(٤٣) أبو محمد عبد الله التيجاني : انظر رحلة التيجاني التي قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي - تقديم حسن عبد الوهاب - المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ أبو سالم العياشي في مجلدين - ج ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نتعرف على الجهود التي بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنعنى بذكر هذه الجهود في مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن ان نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادي وانتهت بوصول البرنغاليين الى سواحل القارة الافريقية في نهاية القرن الخامس عشر.

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثه التي بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التي تعرضت لها القارة الافريقية في السنوات الاخيرة من ذلك القرن .

ولنبداً بالجهود التي قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق ان العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج أو زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي اقدم من وطء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا في تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ أن

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا (٤٥) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحلبة التي في حوزتها . (٤٦)

والامر الذي يؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)

★ ★ ★

هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التي عنيت بالإشارة الى بعض المناطق الافريقية وهي كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن ان نطلق عليها مفاتيح القساره الافريقية وهي : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوباً ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فعن طريق الساحل لشرقي لاfrica تابع العرب نشاطهم الى أواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا في طريقها الى ممالك السودان الغربي ، كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الإشارة الى أن تلك المراكز بذاتها هي التي اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التي قدمها لهم الأدلاء الذين جاؤوا

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria, Luzac-London 1965.

(٤٦) Kénsdale, W. E. N. : A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan, 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا - العدد ١٤ من مجلة الجمعية العربية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

(٤٨) Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

الهندي تمكن السفن التراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhows من القيام برحلتين منتظمتين في السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح في اتجاه جنوبي غربي وفي فصل الربيع تدفعها في اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدهما في سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفي خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجاري . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى أن تمكن ملاح اغريقي في القرن الأول الميلادي (٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندي وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والأحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا في الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على اثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها في السنوات الأخيرة في تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشف كان المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه من حالة العرب في شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الارثري (٥٣) .

Periplus Maris Erythraei

والبحر الارثري كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندي وبالتحديد الجزء الملاصق لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك أن احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وأن كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالإضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك أنها كانت المزيج المركب الذي نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح في ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان أطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى إحدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال أنها وجدت في منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية في فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي وأخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخرّبوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجاري ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانئ الساحل الشرقي لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية أخرى على استمرار هذا الاتصال لأن الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط

(٤٩) بازل دافيدسون : افريقيا تحت أضواء جديدة ص ٢١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961.

(٥٢) CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان : Periplus of The Erythrean sea.

العرب في هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون إلى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الإفريقية غالباً ما تستبقى في المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها إلى الخليج وسواحل الجزيرة العربية في رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذي كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه في بعض أطلال كينيا وزيمبابوي (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجاري حتى وصلت نجارة الذهب إلى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية أعداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من سرق إفريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب في الساحل الشرقي لإفريقيا في الفترة التالية لرحلة صاحب البريلس ولما ذكره بلينيوس في القرن الأول الميلادي حتى ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي ، ولكن الأمر الذي لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع إلى أن بدأ الإسلام يحدث انقلاباً خطيراً في تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الإسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لإفريقيا وإنما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجاري وما كان يستتبع ذلك في بعض الأحيان من استقرار مؤقت في المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الأمور تغيرت تغيراً كبيراً في الفترة التي

للموانئ التي اختفى الآن الكثير من معالمها والذي يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض في فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارهم في المنطقة فهو يعجب في مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية واختلاط العرب ونزاجهم مع القبائل الإفريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها إلى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة في التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من أكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لإفريقيا فذكر أن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حمير في جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الإفريقي (٥٥) . كما أشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) إلى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الإفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يغشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر أن العرب اكتشفوا في الفترة السابقة لظهور الإسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل في الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذي كان يحمل إلى الدول القديمة التي كانت تلح في طلبه كالإمبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الإفريقية مع

(٥٤) Pearce Zanzibar, *The Island Metropolis of Eastern Africa*, p. 34, London 1920, see also Cupland, *East Africa and its invaders*, London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast » See *Journal of the African History* IV, pp. 79 ff.

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المختطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, Zanzibar, *The Island Metropolis of Eastern Africa*, p. 34 London 1920.

ومن توافد على الساحل من عناصر أخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلفة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة . ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشؤون التجارية . وقدر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وناريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وأدبها متأثر الى حد كبير بالأنواع الأدبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى نم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث أن استحوذت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . وما يستلقت النظر أن المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وانما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم . وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

أعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجاري نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الأمر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فان العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أسد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عمان ولذلك لم يستطع الاوربيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقي اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها المنازعات الدينية والسياسية التي اخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانئ الساحل الشرقي حيث كانوا قد ألفوا التبادل التجاري معها (٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعمان وحضرموت واليمن تنقل معها صورا من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطبغاً تاماً بالصبغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم أخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذي أتى به العرب والذي كان ملكاً خالصاً للافريقيين

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور في حوليات كلية الآداب - جامعة عين شمس - العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

الذي كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب في هذا المجال أن نعرض لما ذكره دورات باربوسا في وصفه لحضارة العرب في ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سفن فاسكو دي جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لم تكن تتوقعها فقد لقي البحارة ما لم يكن في حسابهم حين خرجوا بضربون في البحر . . لقوا مرافئ تطن كخلايا النحل ومدناً ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالاً عبروا المحيط الهندي مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئهم وسجلوا هذه الدقائق في خرائط متقنة لا نقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط في أوروبا ، كما رأى البرتغاليون على هذا الساحل مدناً آهلة بالسكان لا نقل نشاطاً عن مدنهم في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والاقمشة القطنية والرقيق . . وجدوا عالماً تجارياً أوسع من عالمهم الذي جاءوا منه وأكثر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجدها البرتغاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندي آنذاك أكبر من سفن دي جاما وأضخم حجماً حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة » (٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما انجبت اليه بعض المصادر الأوروبية التي تعرضت لدور العرب في شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه أن مدن شرق افريقيا الإسلامية لم يقيم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين في أواخر القرن الخامس عشر وسطاء في

وأصبح لكل مدينة مسجدها الخاص بها واشتهرت من المدن العربية الإسلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو - براوة - مافيا - كلوه - موزمبيق . وكان لاستقرار العرب في الساحل الشرقي لافريقيا أثره في قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الإسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية في جزر القمر . وقد أورد لنا « جيان » بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشقر وجزر القمر كما أورد « جبريل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر أنه عثر عليها في مدغشقر وأهداها الى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العرب اختلطوا بأحدى القبائل في مدغشقر وتكون منهم شعب الأنثيميرون في الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب في تأسيس مملكة عربية في شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما استكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الإسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية في بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصنفو العرب وحدهم هم الذين أمدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية في شرق افريقيا بل لقد اعترف البرتغاليون أنفسهم بما أقامه العرب من حضارة زاهرة شهدها الساحل الشرقي لافريقيا تحدث عنها الملاح البرتغالي فاسكو دي جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيديا . ولقد دهش البرتغاليون بما شاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقي وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربي والساحل الشرقي للقارة

المؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذي استغله الاوروبيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذي استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا في بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب في شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم متلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى اسهلاهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق . . قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة اكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد في ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة في عهد اعظم حكامها سعيد بن سلطان في النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٥٦) حتى وضع اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى اصبحت جزيرة بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الاوفى من ذلك المحصول (٩٠ ٪) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

أما ما تتعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه أساساً للحكم السليم فان الاوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

التعامل التجارى بين اوروبا وبلدان المحيط الهندى (٦٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل أمرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له ، فأولاً نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرت تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل في سبيل أسوأ استغلال عرفته البشرية في تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا في تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروحاً ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق في سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من تكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الأمريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بدأها الاوروبيون في غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت في أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم في الرقيق منذ أزمنة موغلة في القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن

(٦٢) راجع في ذلك حوراني : العرب والملاح في المحيط الهندي ، وكذلك آدم مثر الحضارة الاسلامية (مترجم) ص ٢٤٩/٤٣٠ .

(٦٣) توقف تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتي تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ - القاهرة ١٩٦٧ .

باحتراف التجارة وسائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا في الحبشة لسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهر هواس وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى ايدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية في الحبشة وللسلطنات الاسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين أسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون من الأحباش في الدين الاسلامي وبوطدت صلات العرب بالحبشة، وقد عني العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذي وضع ثلاث رسائل خاصة في هذا الموضوع (٦٧) . وإذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادي، الا أن الفموض يكتنف تاريخ الحبشة في الفترة التالية ولا تكاد نطالع احداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلاً لمقاطعات الحبشة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا من هذه البلاد سوى «جرمي» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودي فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فإنه لم يفصل حديثه إلا عن مدينة « كعب » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

فقد كان كل ما يعنيههم الاثراء والاستغلال بتجارة الذهب والرقيق فضلاء عن تفويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا، وناحية اخرى أن هذه المصادر تتعمد التركيز على أن الاستغلال التجاري كان دافع العرب الوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارية التي (حرك) الأوربيين فلم يهتم بها العرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الأوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى في النصف الثاني من هذا القرن حينما فكر الأوربيون في ارتياد منظم للقارة الافريقية بدعوى ادخال الحضارة اليها -والحقيقة بهدف استعمارها- اعتمدوا على جهود العرب وعلى المراكز التجارية التي اقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطق التي اكتشفها الأوربيون كانت معروفة لدى العرب الأمر الذي يجعلنا نؤكد أن عمليات الارتياد الأوربي لم تكن في حقيقتها كشفاً وإنما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب في الممالك المسيحية في الحبشة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على ساحل زنجبار وإنما امتدت الى سواحل اريتريا والصومال في الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا في تلك السواحل ملجأً يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون في هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسب الرزق

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العدد العاشر ص ٢٩٧/٢٩٥ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامي ترجمة مجاح نويهض وتعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٣٨/٢٣٩ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٩٢/٨١ .

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فيا قوت الحموى تحدث في معجمه عن بعض الممالك الإسلامية التي نشأت في الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدا القلقشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بتسميتها المسيحية والإسلامي ، كما نطالع أسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموت وغيرها (٦٩) . أما المقریزی فيعد أول مؤرخ عربي كتب كتابة صحيحة عن هذه البلاد وأخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التي أسماها « الامام بمن في أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥ م) وقد أورد في رسالته هذه اثني عشر اقليماً من اقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربي للبحر الأحمر ومن هذه المحطات أخذت الجماعات العربية في التغفل داخل الهضبة الانبوسية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات إسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجاري بين داخلية الحبشة من ناحية وموانئ البحر الأحمر من ناحية أخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الإسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية في الحبشة إذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية إسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما نطلمت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الإسلامية من مراكزها الساحلية

الى الأتراك ونزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن إبراهيم الذي أمده العثمانيون بمساعدات فعالة ونار ذلك الأمير الملقب بجراانيا وحارب في جميع أجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير في تعرف المسلمين على مناطق كثيرة في قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفي عام ١٥٢٥ غزا جراانيا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالاً الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جراانيا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى أحمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد في عصره الذي عدد لنا أماكن كثيرة في الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسي رينيه باسيه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربي مع ترجمة فرنسية وللأسف انه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثاني من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الاول وصول النفوذ الإسلامي الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته في بلاد بالي - هدية - فطحبار - اوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجرى التي وصل اليها النفوذ الإسلامي . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التي قدمها البرتغاليون الى الأحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالي في الحبشة أدى الى انشقاق مذهبي بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره في الأجيال التالية الأمر الذي جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك في رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وأن

(٦٩) لوثروب ستودارد - حاضر العالم الإسلامي ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٣/٣٦٤ .

المسيحية في النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والناصر والجعليين والفونج في سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأراضى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمري ويظهر من رواية المقريري أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسي الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمري كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية في منطقة وادي العليقات الذي كان يجتذب اليه أنظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من أشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلو وربعية ، وقد اختلط العرب كمادتهم بالسكان الاصليين . ولا شك في أن استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب في العلاقى بعث نوعاً من النشاط التجارى في هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيين العرب في القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى أن عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك في انه كان لحملة العمري أثر كبير في النفوذ الذى بلغه العرب في بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانئ

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن في أن يرسل اليه أحداً ممن يثق بهم لكى يفضي اليه بأمر ما . ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه في كتاب أسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر في عجائب السفر» (٧٢) وأكد الحيمى ان الامبراطور لم يكن يريد الدخول في الاسلام كما كان يظن في ذلك الوقت وانما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر من طريق ببلول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وأن الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استفرق فيها سنتين في ظروف قاسية . وعلى الرغم من ان البعثة فشلت في تحقيق أهدافها الا أنها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها وأطنب في وصفه لببلول وقبائل الفلانة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى في ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً في ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر في القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقريري في كتابه «المواعظ والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سَلِيم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضاً عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى «سيرة الحبشة» ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٧/١٩٨ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

انتشرت الطرق الصوفية كالفادرية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت في تثبيت دعائم الاسلام في تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربي :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقاليم السودان الغربي . وقد أخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادي . وفي قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التي كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم في حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب في مقدرتهم على الانسياب في الداخل فالرومان متلاً لم يستطيعوا التوغل الى ابعد من السهل الساحلى واقاموا خطاً من الثغور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم اساساً من البدو اكثر قدرة على التغلغل في صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسفقال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية أن عقبة بن نافع استطاع أن يدرك مصب السفقال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة في ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة في غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك أول عربى يرتاد هذه الاقاصى ففتح الطريق أمام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

الواقعة على البحر الأحمر كالقصر وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما في عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانئ البحر الأحمر والقوافل التجارية التي كانت تعبر هذه المناطق في طريقها الى صعيد مصر بم تأميناً للمناجم التي كانت منتشرة في الصحراء الشرقية في بلاد البجة أو بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد ألهمت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا في القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج في سنار في اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية في دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا أن وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية في السودان الأوسط والحبيشة لأن هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتي متنكبة منطقة النوبة بمسيحياتها وجنادلها وتدخل في منطقة الاقاليم الجنوبية أو كانت تأتي من جهات البحر الأحمر أو من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية في النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الأحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية في السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى في مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل في مناطق السودان وكان لهم فضل كبير في تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, London 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية في افريقيه ص ٢٢٧/٢٢٩ .

اذ تتبع بو فيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى وأكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية في الحوض الجنوبي من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاش وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذي كان سلعة عزيزة في الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالى وجاوه وتنبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التى اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراكز الى المنحنى الشمالى من النيجر والى الاقليم الشاسع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالإضافة الى الطريق الذى كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذي كان يمتد من مالى وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكاير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى أسسوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التى كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن أن نشير الى طريق سجلماصة - ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدي الى السنغال وأمالى النيجر . بالإضافة الى طريق غدامس - غات - طرابلس - فزان - بحيرة تشاد ، وطريق برقة - الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

وتعد سجلات العرب - على الرغم مما يخالفها من أساطير - مادة أساسية للتعريف بعملية الاستيطان العربى الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨ م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير أن سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم في هذه الفترة المبكرة لم تعد هجرات القبائل التى كانت نجول في الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهى المعروفة بهجرة بنى هلال اثر كبير في دفع البربر الى اقاليم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢ م) انكسر الحاجز الوثنى وأخذ الاسلام يتدفق الى اقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الأهمية مثل تنبكتو التى غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من امرها شيئاً الا في وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر أن الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التى ربطت بلدان الشمال الافريقى باقاليم غرب افريقيا ويمكن أن نشير بصدد ذلك الى دراسات بو فيل — Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933.
— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت اخواء جديدة ص ١٠٢/١٠٣ .

Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

(٧٩)

Holt, op.cit. p. 14.

(٨٠)

الإشارة الى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذي كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور وأسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل في منطقة دنقلة وقد بقي هذا الطريق من بين المسالك التجارية التي كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد أغلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التي كانت تردم القوافل بكليها وكليها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً في نقل الحضارة الإسلامية الى قلب القارة الأفريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توتناً حين دفعت التقلبات السياسية في الشمال الأفريقي شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادي ونشأت معها منازل من مهاجري العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجي في أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وباتساع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والإسلامية في حياة الزنوج تمثل ذلك في اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الإسلامي كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التي كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ أوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التي عنيت بأخبار السودان الغربي الكتاب الذي وضعه أبو عبيد الله البكري في القرن الحادي عشر الميلادي عن مملكة غانا ، وكتاباته تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع في كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لفانا ولم يترك

شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التي حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معيناً لا ينضب عن أخبار غرب أفريقيا في ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين أحدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثاني فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التي تأسست في القرن الخامس الهجري وأصبحت مركزاً هاماً يفد اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي كانت العاصمة كمبي أكبر سوق في السودان الغربي حيث اعتاد التجار من جميع أنحاء المغرب أن يجتمعوا في المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتي من جعل الصلب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجاري يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فخرج أهالي البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold وعننى البكري (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وأنواعه في غانا . وقد ترتب على هذا الشراء الذي بلفته غانا أن طمع المرابطون في السيطرة عليها في عام ١٠٦٢م وباستيلاء المرابطين عليها اختفت شهره كمبي وانتقل العرب الى «ولائه» الى الشمال منها . ورتت مالي عظمة غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التي تلقى أضيواء هامة فقد زار مالي وولائه ويفهم

(٨١) الشاطر بصيلي : مملكة موريتانيا العربة . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافي ص ٥/٤ - ١٩٦٧/١٩٦٨ .

Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٢)

Ibid p. 82.

(٨٣)

(٨٤) أبو عبيد الله البكري : كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك . انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل اليها باللغة العربية وانما وصل باللغة الايطالية التي اجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الايطالية ملاسبات خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان في تقدم المعرفة بافريقيا خاصة بالنسبة لممالك السودان الغربي التي ابرزها المؤلف الى مجال المعرفة الاوروبية وهو من هذه الناحية يمكن ان نضعه في الدور الذي ساهم به العرب في كشف افريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد في غرناطة ونشأ في الشمال الافريقي ثم انه رحل الى اقاليم السودان الغربي قبل ان يقيم في روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين انه وضع كتابه باللغة الايطالية اعتماداً على مذكرات سبق ان دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الايطالية من الكتاب (٨٥)، واخيراً فان الوزان عاد الى تونس في اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذي كان قد تحول عنه الى المسيحية في سنوات اقامته بايطاليا .

وقد ظهرت اعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر في وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات أهمية بالغة ، ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الاراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت اعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين ونهيات الأذهان للتعرف على أخبار

من رحلاته في غرب افريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما اثار دهشة ابن بطوطة ان النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان بفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضي فاذا به في رفقة امرأة ، وحينما اراد ان يذهب من حيث أتى صاح به القاضي يدعوه الى الدخول فهي رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من ان الرجل لم يكن قاضياً وحسب وانما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله . . والمهم في رحلات ابن بطوطة في غرب السودان انه استطاع ان يصل الى أسافل نهر النيجر واعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ ان نهر النيجر يشترك مع نهر النيل في منبعه . وفي القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالي منسى موسى الذي مر بالقاهرة في طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته اثر بعيد اذ أدرك العالم الاسلامي مدى الثراء العريض الذي تتمتع به مالي وقد سجل العمرى في موسوعته « مسالك الابصار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التي تعرضت لممالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادي وهو الكتاب الذي وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التي ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التي تعرض لها بالوصف والدراسة في كتابه . والجدير بالذكر أن بعض المصادر الاوروبية دأبت على اعتبار الوزان من

Descripttione dell'Africa et della Cosa
Notabili che quivivono.

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الايطالية بعنوان :

راجع دراستنا من كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي بحث منشور في حوليات كلية الاداب - جامعة عين شمس - المجلد الحادى عشر/١٩٦٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التي كانت لا تزال قارة مبهمة في أذهان
الاوربيين (٨٦) .

وقد اتيح لاحد المصنفين الايطاليين ويدعى
جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح
الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه في مجموعة
نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :

Recueil des Navigations, viaggi de giov
Ramusio

وفد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات
الاوربية وصار بحق من أعظم المصادر التي
اعتمد عليها عصر النهضة الاوروبية في التعرف
على البلدان الاسلامية المجهولة في افريقيا (٨٧)
كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً
فتح آفاقاً للعلماء والساسة والتجار والمغامرين
كما أنه وضع خطأ فاصلاً بين الاسطورة
والواقع (٨٨) .

والكتاب - فيما نرى - يحتل مكانة وسيطة
بين مؤلفات البكري والادريسي في القرنين
الحادي عشر والثاني عشر وبين كتابات الاوربيين
التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك في القرنين
السادس عشر والسابع عشر. ويمكن أن نعتبر
الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل
الحضارة الاسلامية في بلاد الأندلس . ولما كان
الوزان عاش في شمال افريقيا في سنوات شبابه
الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقي ومن
الثابت انه نشأ في تونس بعد أن هاجر هو
واسرته اليها خوفاً من اضطهاد المسيحيين في
السنوات الاولى من القرن السادس عشر ،
وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف
بكثير من أقطار السودان الغربي . وقد بدأ
رحلاته في عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من

حديثه انه كان يزاول مهنة التجارة أو موفداً
في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي
من قبل حكام بني وطاس وكثيراً ما كان يصاحب
قوافل التجارة في رحلاته اما للتجارة لحسابه
الخاص أو ليستعين به النجار في ضبط
حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة أقسام
رئيسية ، يتحدث في القسم الأول منها عن
افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه
لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاسنواء .
أراضي البربر - ليبيا - السودان الغربي
- اثيوبيا ، أما الأقسام الخمسة التالية
فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا
ومسالكها ، مراكش - تلمسان - فاس -
مكناس . وقد تعرض في هذه الأقسام الخمسة
الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار
الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية
السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم
السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها
ومدنها وأشار الى الاتصالات التجارية بين
مصراته وفزان وبين أقاليم السودان الغربي
كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذي
كان يربط مصر بتسقيط ، وتوضح مما ذكره
الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة
السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة
الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من
الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت
الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت
لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوروبية
ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك
القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية
فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

CF. Schefer, Description de l'Afrique écrite par Jean Leon Africain P.V.

(٨٦)

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التي قدم لها بوري pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :

A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.

وكذلك على الطبعتين الانجليزية التي نشرها روبرت براون والفرنسية التي نشرها : Sehefer

Bovill, op. cit. p. 145.

(٨٨)

قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له ان يقرأ ما أورده الوزان عن نراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الاقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الانصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

أما الطريق الذي سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذي كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لما من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن أهم المدن التي وصفها نفازة التي تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه الا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذي وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذي كان - فيما نرى - دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الإشارة الى القسم التاسع والآخر من كتاب الوزان الذي خصصه عن انهيار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن أن نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما أورده لم يكن على

الإنسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم يكن أول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق ان اوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة في انه كان أكثر توغلاً في تلك الاقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذي حسبته أحد أذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى في اواسط بلاد السود وبيدأ في صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفي رأى بعض جغرافيينا أن النيجر فرع من النيل الذي يخفى ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطاً ، ونحن أنفسنا ابجرنا في ذلك النهر من تنبكتو في الشرق الى ممالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد أورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة في السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التي اشار اليها الوزان هي : جواليتا - غينيا - مالى - جاجو - جوبير - غاديز - كانو - كاتسينا - زجزج - زامغارا - وانجارا - بورنو - جوجو - نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بأمانة ودقة ودون كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى لرائها التجاري وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التي تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، بمن عال وأنواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في أسواق المدينة فذكر انه أكثر مما تطيق

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغي الإشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذي تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة في عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة في تاريخ مصر التي انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلي - العلم عند العرب ص ٥٣٨/٥٣٩ - القاهرة ١٩٦٢ .

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيراً على النقل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي في خلال القرن الأول الميلادي.

وفد اعنبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً اذ قدم لما يقرب من اربعمائة موقع جغرافي في افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطباعات الكثيرة والترجمات العديدة التي ظهرت له ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلك حينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب افريقيا والتي قام بها كل من بارت ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع اى كاتب ان يجهل ما كنبه الوزان في مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المستشرق الألماني هارتمان في تقريره عن الكتاب انه لولا وجوده لخفيت عنه اسياء كثيرة، أما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزان ان ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التي ابارت التسكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله انه لم يكن دائماً شاهداً عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن ان نضيف الى أهمية الوزان أهمية اخرى اذ انه كان آخر من سجل ما وصلت اليه اقاليم السودان الغربي قبل ان يسقط تحت الغزو المراكشي في السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢ م) .

أما عن ظروف وجود الوزان في روما ووضع كتابه باللغة الإيطالية فترجع الى أسرته على أيدي قراصنة جنوه وتقديمهم له ولدوناته التي كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر - وهو من باباوات عصر النهضة

المستنيرين - وكانت الاسر الإيطالية الحاكمة في عصر النهضة حربصة على التعرف على أحوال العالم الافريقي الاسلامي من وراء الحاجز الذي أقامه المسلمون في وجهها في منطقة الشمال الافريقي . وادركت أسرة المديتشي Medici في فلورنسا أن هذا الشاب قد يكون أملها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفاني ليو بعد أن عمده بنفسه وبسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنتائجه العلمي . وقد أعان الوزان معرفته بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التي زخرت بها مكتبات عصر النهضة في إيطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته وأخرج منها كتاب وصف افريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب افريقيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قضت على المراكز التي كانت تمتد هذه المناطق بالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها أحمد المنصور الذهبي في عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها في التفكك الذي عاشته تلك الأقاليم وأدت هذه الظروف بالاضافة الى التدهور الاقتصادي الذي ألم بالمنطقة على أثر الانقلاب التجاري الذي حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادي الذي أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت اقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي إليها من المراكز الرئيسية الحضارية في الشمال الغربي من افريقيا . ولدبنا من المصادر التي عنيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذي وضعه عبد الرحمن

عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوربيين لموارد القارة البترية من الرقيق الذي كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما انت الموجة الامبريالية في النصف الاخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الاقاليم الافريقية وتقسّمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية في افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية في تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي سرق افريقيا قامت السلطنة العربية في زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالفا في النصف الأول من ذلك القرن . وفي مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً في بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا . . ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوربي في القارة الافريقية فكان من المحتم أن تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل في داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذي لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا في القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف

افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

السعدى أحد علماء تنبكنو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنرى بارت الذي عثر على نسخة انتفع بها في رحلاته في غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوربيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر أن كاتباً مجهولاً أتم كتاب السعدى بإضافة أحداث مملكة سنغى وأسماء « نذكره النسيان في أخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب في عام ١٨٨٩م ، ويمكن أن نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كعت النبكتي بعنوان « التاريخ الفتاش في أخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضاً باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودي لافوس في عام ١٩١٣ ، ونجد في ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلاً عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدي المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★ ★ ★

أوضحنا فيما سبق الدور الذي لعبته المراكز الرئيسية في شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها في التعرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادي حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حجب اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوربي الذي كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الأولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل الفارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التي أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التي ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحري المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي ان تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امامة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ اوائل القرن التاسع عشر قدر سلاطنة مسقط اهمية القسم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢) . وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أعانوا بدورهم على الازدهار المادي الذي تمتعت به السلطنة العربية في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل نوغل العرب في المناطق الداخلية التي لم يرتد لها احد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الافريقية واصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب احد على المزار في زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات » .

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجاره واصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب الفارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكوريا نبانزا ، هذا بالاضافة الى أن المغامرين من التجار كانوا يذهبون في مغامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق الى الأجزاء العليا من نهري الكونفو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفي ظروف مناخية

وطبيعية شاقة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك المعامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بأساس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليها في أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يترقبها اولئك المغامرون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل في طريقها الى الداخل ، كما أضحت سوقاً رئيسية لموارد الداخل . وكانت أهم طرفي القوافل الطريق الذي يبدأ من بجمايو Bagamayo او البانجانجي على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلي صوب الداخل الى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل انها تأسست بايدي بعض الجاليات العربية في عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد في الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوي Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة اخرى اقامها العرب في اوجيجي على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجي كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوي الى اقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً الى بورنيو وبوجنده . أما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو في اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي الى تنجانيقا والمانيما كما استقرت جاليات عربية في اللوالبا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية في نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ البانتو

Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La (٩٣) Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

نوسع سلطنة زنجبار في داخلية الفارده الإفريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية في عهد حلفاء محمد علي في البحر الأحمر والنيل الأعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الإفريقية أن تستمر في حمل اشاعات الحضارة على عاتقها في ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجح تلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الإفريقية من ترص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ، حدث ذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاة السيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الآسيوية عن الإفريقية عملا بشروط التحكيم الذي فرضه اللورد كاننج Canning نائب الملك في الهند على أبناء السيد سعيد في عام ١٨٦١ منتهزا فرصة تنازعهم على ممتلكات أبيهم (٩٥) وبعد أن تحقق فصل القسم الإفريقي عن القسم الآسيوي أخذت بريطانيا وغيرها من الدول الأوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغلغل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين ألمانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية أكثر من جريرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله ثلثمائة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال في الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الأطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية في سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة أعالي النيل تمكينا للحركة الاستعمارية في إفريقيا بعد أن وصلت

يبيعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل للتجاري .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى أن رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار في امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كرافف Krapf في الكتاب الذي وضعه عن التبشير في شرق إفريقيا بأهمية الرعاية التي كفلها بها السيد سعيد وأنه استعان بخطابات التوصية التي منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقي المبشر كرافف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الإفريقية مسترشدين بما أوجده التجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وبنوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وأنه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعينه في السرقة الإفريقية . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التي اتخذت شكل غزو نبسيري واستكسافي وما صاحب ذلك من نتائجات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا أن ندرك مدى الخطر الذي كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذي شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيين الذين انتهوا الى حقيقة هامة وهي أن هناك مناطق في إفريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Researches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق إفريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيراً ما كانت سسنة بعض الجماعات العربية في مناطق داخلية وبحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه التساطعات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربي في أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشئ قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فان الجماعات الاوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن أين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كإنجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانحيار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجاري .

وعلى الرغم من تقصر العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً في تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفي أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكري ثم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الاوروبية ندرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن أن تتسكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن فدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة يمكنها من مواجهة النفوذ الاستعماري الذي أخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاهاً للتعاون بين قوى مصر وزنجبار كما نجد اتجاهها آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احدهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فيكتوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذي عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذي أخذت على عاتقها تنفيذه بعد أن مكنت لنفسها وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمالا - منبسة . ووضع اعتراض بريطانيا على المشروع المصري في مقاومتها لأعمال البعثة الاستكشافية التي ارسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا نهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي في افريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ،

الكثفية في افريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم النجارة العربية في داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي اقامها العرب للتجارة في كل مكان تنقل اليه في المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا اول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذي أنشأه العرب من بجمايو الى اوجيجي وذكر عن اوجيجي أنها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة نذهب وتأتي إليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانياً في جازنجا ونوغلوا على طول طرق القوافل من اوجيجي الى بونيورو من اقليم أوغندا ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون أن أحد تجار العرب المولدين ويدعى سنأي بن عامر كان أول من وصل الى بوغندا من طابورة وكان ذلك في عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوپلاند Coupland وهو أحد الدارسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا أن هذا الارتداد الذي قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من أجل بحرها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن أشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية في زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروييون كريمان وكرايف ولغنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرسون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وأنهم كانوا يقدمون

صادقوا في نوازلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادفوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل في تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوجندا واوزميارا ، الا أن السبادة العليا اسنمرت في أيدي الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادي اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق أراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر أن كثيراً من المصادر الاوربية تحاول أن تعطي القاريء انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي في داخلية القارة كان يستهدف في الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن أعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل أن هذا الحكم الخاطيء يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين أنفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من أولئك الرواد الاوربيين بحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربية في الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة في قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضاري في افريقيا يمكن أن نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وأن كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي أنشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب في سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة

Ruth Slade, King Leopold's Congo pp. 84 London, 1962.

(٩٨)

Burton, Lake Regions of Central Africa Vol. I, p 324 London, 1860.

(٩٩)

Coupland, East Africa and It's Invaders p. 307 London, 1954.

(١٠٠)

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التي اهتدى بها أولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبحر كرابف ورفيقه ريمان على التجار العرب فراقفا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانوا بذلك من أوائل الأوروبيين الذين وصلوا الى هذه المناطق وأول من تحدث من الأوروبيين عن وجود بحيرات كبيرة في أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفي عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف في التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمية وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون في مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الادلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة أولئك نجح ميزان في الوصول الى بحمابو ومنها الى واكوبا بيد أنه لاقى حتفه في الطريق على أيدي أفراد من قبيلة الماساي، وتحت ضغط الحكومة الفرنسية أوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين ببرتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار في عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما في الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار في تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الأمن . وقد جمع ببرتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة اوكروى وهي التي أطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية

لموقعها قبل أن يصل اليها . وفي العام التالي وصل الرحالتان الى آنيا موزي حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سنای بن عامر وأخبرهما بوحود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي أطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ، كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجاري الذي أقامه العرب في «سنا» وذكر أنه قضى عدة أيام في بيت الضيافة التابع للشيخ سنای بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد أنه بوجوده في وسط جماعات عربية شعر أنه يعيش في بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة أخرى (١٨٦٠) وقد استعانا في هذه المرة بالكثير من ادلاء العرب الذين رافقوهم من زنجبار ووصلا في رحلتهم هذه الى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية في أواسط افريقيا وبحيراتها العظمية ثم تابعا طريقهما الى آنياموزي ومنها الى اوجيجي أعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد ببرتون بمفرده الى فازه ، أما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازه حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفي آنياموزي علم الرحالة سبيك من أفراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفي أسفله بحيرة تميل مياها الى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد ببرتون وسبيك كثير من الرحالة من أمثال لفينجستون Livingston الذي كان منصفاً الى حد كبير في تأكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

وينتمى المرجبي الى قبيلة المراجعة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجح من منطقة الساحل العُماني على الخليج العربي الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً في تدعيم النفوذ العربي في ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي في تأكيد نفوذ السلطنة العربية في داخلية افريقيا . وكانت كل من اوجيجي وطابوره والكونفو من اهم مناطق نشاطه في التجارة حيناً وفي التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملاً هاماً من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار في الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا أهمية الاستعانة به لتهدئة تائفة الجاليات العربية في الكونفو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبي والبلجيك ويتمكن هؤلاء من الاستقرار في الكونفو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب أشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مساعدة من السلطنة العربية في زنجبار التي كانت تتعرض بدورها لمحاول التفتك والانهيار . ومع ذلك فان أهمية التنظيم الذي اقامه المرجبي في الكونفو انه كان أول تنظيم سياسي في الداخل وبذلك يكون المرجبي أول من تنبه الى قوة العرب فكانت محاولته أن يقرن النفوذ الاقتصادي بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار . والأمر الذي لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين أن دولة الكونفو الحرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب في انشاء القواعد والمحطات والمراكز واتباع نظام دقيق في النقل النهري . وهناك تقرير أعده أحد الموظفين الرسميين في دولة الكونفو الحرة ويدعى فان اتفلد Van Etveld وبعث به الى

المساعدات التي قدمت له من قبل التجار العرب في الداخل بيد أن حادثة مانينا التي تحدث عنها في سجلاته والتي راح ضحيتها مئات من الرقيق أثرت في نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية في الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلي Stanley الذي وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح في اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونفو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سعيد سلطان زنجبار الذي أمده بحامية للحراسة ، وقد وصل ستانلي الى بحيرة تنجانيقا ومنها الى اوجيجي حيث التقى بالرحالة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بعثته أيضا تتبع نهر اللوالابا وإثبات اتصاله بنهر الكونفو ، وقد طاف ستانلي باواسط افريقيا بمعاونة العرب له وفي عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائية ومنها الى نهر الكونفو (١٠٣) وساعده في عملياته الكشفية في الكونفو أحد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذي اشتهر بتبوينيب اذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبي قافلة ستانلي كما ساعده ايضا في حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الأوروبية برئاسته لانقاذ أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على أثر اشتعال الثورة المهدية في السودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة في اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربية المسيطرة على مقاطعات الكونفو ،

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عن هذا الرجل الا ما أورده جورجى زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق ج ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللمكى على انه من الممكن تجميع مادة عن دور المرجبي في الكونفو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئك الذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

الدور الحضارى العربى فى افريقيا لم يسعهم فى نهاية الامر الا الخروج بنتيجة مؤداها أن الاستعمار الاوروبى قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تأريخ هذا الدور ابتداء من السنوات الاولى من القرن التاسع عشر أى فى نفس الفترة التى أخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر ثم اتجاهاها للتوسع وتكوين امبراطورية مصرية فى افريقيا فى النصف الثانى من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتها للرحالة الاوروبيين ونسجهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هذا بالإضافة الى ما افاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحر الأحمر ومنطقة أعالي النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعا الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الأقاليم السودانية .

أما القسم الثانى فيتمثل فى العبء الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسى أو المباشر .

وفد ارتبط اتجاه مصر فى عملياتها الكشفية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين أساسيين : الأول الكشف من أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشافات العسكرية وهذا أمر طبيعى لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات من الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كاتب حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى أحرزه العرب فى الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل انه وصل الى ممالك اوغنده ولكن العرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها . والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الأقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التى كانوا يشاهدونها وليس من شك فى أن هذه الأحاديث كان لها أثر كبير فى بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوروبيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجى ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلوا فى علاقات ومعاملات مع رؤسائها وشعوبها ولكنهم مع الاسف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات أو رحلات واذا كان هناك من دوّن من العرب فلا يزال أمره مجهولاً لم يصل الى أيدي الدارسين . ولا شك اننا لانزال فى حاجة الى دراسات أكثر استفاضة عن النفوذ العربى والتأثيرات الحضارية التى ساهم بها العرب فى اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصة وان تقارير الرحالة والمستكشفين لم تستطع أن تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى يمكننا أن نذهب فى القول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على أيدي الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانما تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبه العرب فى افريقيا الا نجارة الرقيق التى بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من أن الاوروبيين أنفسهم كانوا أكثر بشاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين أكدوا على

الفرنسيين العاملين في خدمته في ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك اعتماداً على ما أشارت اليه الكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب في هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فشلتا في الحصول على المعادن الا ان التقريرين اللذين اعدتهما تضمنتا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالإضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت إحدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفي عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحث عن مناجم الكبريت للحاجة اليه في صناعة البارود وقد اشترك في هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد اسندت الى فورتى وهو أحد الموظفين الاوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفي العام التالي (١٨٢٠) اتجهت حملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية اخرى . وقد عهد برئاسة هذه الحملة الى حسن بك الشماطرجى ورافقها عدد من العلماء الاوروبيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع ما بها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الاوروبيين استطاع الكثير من أولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة في اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من أولئك الرحالة الاوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن في تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت في الكتاب الذى وضعه عن رحلاته في بلاد النوبة والسودان أنه استعان في اسفاره في بلاد النوبة ، بالادلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق، وأنه اعتمد كذلك على خطابات التوصية التى حصل عليها من محمد

اما الهدف الثانى فهو الرغبة في العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة في الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطلعا بصدد ذلك شخصيات اوروبية عديدة خدمت في الادارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وأمين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم في أن يجدوا عطفاً من الدول الاوروبية على مشروعاتهم التوسعية في افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة في عهد الخديو اسماعيل الذى حاول أن يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له في أن سياسته في افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها في معاهدة خاصة بالفاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له في شرق افريقيا وسواحل البحر الاحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث ان تغلبت الاطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية في افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوروبية .

ناحية اخرى نود أن نشير اليها وهي انه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوروبيون الا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من أولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم في الدرجة الاولى .

وبدأت متروعات مصر الكشفية في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة في الحصول على المعادن النمنية ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين أحد العلماء

أفضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سليم الاسوانى وأنه بحث عن كتابه في مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقصر على الفهرات المختلفة التى أوردها المقرئى نقلا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التى كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن الدروب والمفاوز المنتشرة في صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبى أن يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين، وأن الذين يحاولون ارباد هذه المناطق وحدهم والتوغل في أقاليم لا يطرقتا التجار العرب انما يعرضون أنفسهم للضياع . ويكفي بصدد ذلك أن تقرر هنا أن فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع في الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت أهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك في الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية في لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى على عامان لا أفعل سوى التعليق على رحلتى السابقة أو التحدث عن رحلتى المستقبلية . . انى اقدم وعوداً بدلاً من أن أؤدى أعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن ننوق وصولها » . وقد علل بوركهاردت السبب في تأخر وصول القوافل من فزان باستداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق في منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه بنوق وصول القوافل الى مصر بمجرد أن يسوفي السوفى المغربى احتياجه ، وكان في نيته أن يترك القاهرة في صحبة الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يسمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

علي ومن بعض كبار موظفيه في صعيد مصر وقد أماته ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ أمده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التى كانت من أهم مدن النوبة في ذلك الوقت . وبالإضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين في المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك في صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم أسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع احاديثهم المألوفة كما أكد أيضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك في أن بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي أشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية نم بظروف النوبة من ناحية أخرى اذ كانت تحكم في ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعي أن يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى الى تعرضه لتلك المتاعب التي حدثنا عنها في كتابه . وقد عني بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج في بلاد النوبة والسودان ، فالتكارنة كانوا يسرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقلة رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما تتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد أن يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الأزهر . أما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمي الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجاره فزان التي تنتشر الى أقصى الغرب عبر أقاليم السودان الغربى .

وأكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ أنه كان يعب الى الجمعية الافريقية African Association وهى الجمعية التى كان موفداً من قبلها بترجمات لما كسبه المقرئى عن جغرافيه بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت ان

وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا إليه من أن رحلات التونسي لم تذكر في المصادر الأوروبية الخاصة بتاريخ الكشف الجغرافية في افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذي ذكر في تصديره لرحلة التونسي الى دارفور « لقد اوضح لي عند قراءتي لهذه الرحلة أنها ستضيف الكثير الى ما لدينا في الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وأنها ستكون نعم العون لأولئك الذين سوف يعتزمون الساحة الى ذلك البلد النائي الذي يمكن أن نعده مدخلا الى البلاد السودانية » أما بيرون (١٠٨) Perron الذي قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر في تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوثق من صحة البيانات التي أوردها التونسي في رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادي وانه وجد دائما في أقوالهم مطابقة نامة لما كنبه التونسي ولزيادة الاستيثاق سعى بيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز في البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئا البتة عن كتابات كلا برتون ودنهام واودنى والأخوين لاندر عندما دون رحلته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعادات التي درجوا عليها والم بتاريخ سلاطينها الذين اتصل بهم وقتا طويلا ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسي في هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفاصيل والحقائق الدقيقة التي سجلها في كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسي

الأوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل أن الظروف تهيأت أيضا للرحالة العرب الذين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذي قام برحلات في بلاد دارفور ووادي في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التي قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها أو فلة تقديرهم لها . وهي ملحق بالدور الذي ساهمت به مصر في كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسي لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التي هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والاجانب . ومن ناحية أخرى تعتبر رحلات التونسي حلقة متأخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب في العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على ايراد ما أمكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها وما تروى أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم ، وإذا صح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب في الكتابة طبقاً للتقاليد العربية في تدوين التاريخ فان التونسي يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لأساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

(١٠٦) لوثرروب ستودارد - حاضر العالم الاسلامي - تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٢٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استنادات على رحلة التونسي الى دارفور » - محاضرات الموسم الثقافي ٦٨/٦٧ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٤/٦٣ .

(١٠٨) نشر بيرون الذي كان يعمل مديراً لمدرسة الطب المصرية في عهد محمد علي واحد أعضاء الجمعية الملكية الآسيوية بلندن رحلة التونسي في عام ١٨٥٠ في طبعة حجرية صدرت في باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك في عام ١٨٤٥ - ولا تزال طبعة بيرون هي الطبعة المعتمدة إذ لم يشر على الأصل الذي دونه التونسي عن رحلته .

مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب، الباب الأول بوضح فيه السبب الذي دفعه الى القيام برحلته والباب الثاني وصف فيه الطريق الذي اجتازه من القسطنطينية الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعةين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه الى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن أن يستفد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجملة استطاع التونسي أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعي للمناطق التي ارتحل اليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت في عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووادي والباجرمي وبرنو ونبتكو ومالي ، كما ترجع أهمية رحلاته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تأكيد على بعض القبائل العربية التي طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التي تسكن حول اقليم وادي وقبائل المحاميد القاطنة في الشمال وعرب الفلان في الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الاقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب أن نشير هنا الى رحلة آخر ينتمي الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذي كان معاصراً له وكان على غرارته على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب في مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات منجولاً في اقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادي ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسي في صورة أكثر تفصيلاً فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات التونسي بعد مصدرها هاماً لدراسة الأحوال الانوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من أن رحلات التونسي لم نلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التي اعتمد عليها بومان ووسترمان في كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسي برحلته في عام ١٨٠٣ ولا شك في أن عرويته أفادته في القدرة على التحرك في اقاليم السودان التي كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التي تربطه واياها روابط الاصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التي لا يسمح لأحد بزيارتها الا بأذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسي « أعجم الفور » ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى أعماق الامور، كما أتاح له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لا بأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذي قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها في البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ أشبه ما يكون بالسجين اذ لم يسمح له بالتجول في البلاد بسبب ارتياد سلطان دارفور في نواياه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التي جاء من أجلها ولذلك اتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي في كتابه الذي أسماه « تنجيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على

أخرى في حالة فشل الخطه الأولى وهي أن تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف إلى دارفور وبورنو وأخيراً يمكن للحملة العودة إلى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه إلى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصري للسودان بذل الولاة الذين تعاقبوا في عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع في الإدارة المصرية إلى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء حورسيدي باشا (١٨٢٦) الذي نجح في احتلال إقليم القلابات في شرق السودان كما تم في عهد والي أحمد باشا أبو ودان (١٨٤٠) فتح إقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الأحمر وإلى هذا الوالي يُعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للإقليم .

وفد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى أن بعض المصادر تحاملت على الحكم المصري ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات التصادمية التي نسبت إلى بعض الولاة ، إلا أن الأمر الذي لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياسة مقرررة في الحكم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكتاف أجزائه، ويكفي أن نذكر هنا أن عدد من فقدهم الجيش المصري سواء ممن قتلوا في المعارك أو في الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الأولى بلغ ما يقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل أهم ما عني به الحكم المصري في السودان تأسيس المدن التي ازدهرت وأصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذها عاصمة للسودان مدينة أهلة بالسكان كما أصبحت ملتقى التجارة القادمة من أنحاء

على أن مساهمة مصر في كتف إفريقيا أخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصري في السودان منذ عام ١٨٢٠ الذي لم يقتصر على الأقاليم السودانية وإنما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتباه أن الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح أقاليم السودان كانت غالباً ما نصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل إليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا أن نتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التي نوافدت من مصر ، من ذلك أن حملة السودان الأولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد أن فتحت بلاد النوبة بدأت توغلها في بلاد السودان وبذلت محاولات لاخترق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدم بمحاذاة النيل إلى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكان لذلك التقدم الذي أحرزته الحملة المصرية أثر هام من حيث التأكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسي لنهر النيل .

وفي العام التالي ١٨٢١ تقدمت قوات أخرى من مصر بقيادة إبراهيم باشا الذي اشترك مع أخيه اسماعيل في استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما إذ انقسمت القوات العسكرية إلى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل إلى فازوغل ، أما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعا النيل الأبيض إلى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول إلى أقاليم السودان الغربي لما كان معتقداً في ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذي يخترق أقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد أعدت خطة

١٠ شمالاً خط الاستواء - في أقل من خمسين يوماً ! »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة في التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرق القوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار في الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته في صحراء النوبة . كما شملت الإدارة المصرية في السودان المستكشفين بعنايتهم وامدادهم بحاميات عسكرية في رحلاتهم البعيدة، والأمر الذي لا شك فيه أنه لولا هذه المساعدات لما تمكن هؤلاء أن يحققوا نجاحاً ولظلت بلاد السودان في حكم الأراضي المجهولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذلت مصر جهوداً كسفية بوساطة الحملات التي أرسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التي أرسلت في النصف الأول من القرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت في ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة أن ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع على كاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه في حملته هذه أوربي واحد وإنما أخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكان وتقاليدهم وضمن ذلك في التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الى القاهرة، وتوجد كثير من هذه التقارير في دار الوثائق القومية ببغدادين . وبالإضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان في تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من أعظم المدن التجارية في افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وإنما تأسس الكثير من المدن في الأقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التي اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلى ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى بعض الحقائق التي توضح أهمية الدور الحضاري الذي ساهمت به مصر في اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التي كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصري كانت مليئة بالآخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الأمن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن أى تاجر يأمن على نفسه أو أمواله استنطاع الرحالة الانجليزى بالأم أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتسى في عام ١٨٣٩ في ربوع السودان كما جاءت اسيرة ملي Melly للسياحة في مدينة الخرطوم في عام ١٨٥٠ كما لو ساحت في ربوع ايطاليا . . وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التي حققها الحكم المصري في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري في السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل في السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتين في الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين أو ثمانية وعشرين يوماً . وقد عقب المسيو جومار في عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان نصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوماً وتصلنا من قزنقوز - جنوب فازوغلى عند خط عرض

الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط في بعض مجموعاتها التي صدرت حول ذلك الوقت . وفي المؤتمر الدولي الجغرافي الذي انعقد في باريس في عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذي بُني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الأبيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتداد أعالي النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد في حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرّقها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التي وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصري في تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التي ارسلت الى أعالي النيل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها في تصحيح الخطأ الذي كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد في الدور الذي لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصري وتكوين امبراطورية في افريقيا ، كما يرجع الفضل في الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر في تلك الفترة الى

كردفان وطريق كردفان - سنار - فازوغلى وطريق قضايف - التاكه - سندي كما وضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وسبغى أن ننوه بصدد ذلك بأن الرحلات الاكتشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصري في النوبة وسنار وكردفان والناكا ، أما أقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد ، فلم يستطع الرحالة الاوروبيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكبكتي سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التي توصلت اليها حملات هذا الضابط المصري كانت الأساس الذي ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الاولى في عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبياناً بالطرق والمسالك التي أورد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير في مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية في صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أثنى فيها على الجهود التي بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة ، وأن هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت في العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعه نهر السوبات ولكنها لم تستطع أن تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم في مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه

(١١١) فردريك بنولا - مصر والجغرافيا ص ٢٠٦ وما بعدها القاهرة ١٣١٠ هـ تعريب احمد زكي .

تأسيس هيئة أركان حرب الجيش المصري (١١٢) التي عهد برئاستها إلى أحد الضباط الأمريكيين ويدعى الجنرال ستون Stone ، وكان القسم الثالث أو الفصل الثالث من هذه الإدارة يطلق عليه القسم الجغرافي إذ كان الغرض من أنشائه القيام بالأعمال الكثيفة إلى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التي تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان أهم الأعمال التي تولاهها ذلك القسم اكتشاف الصحاري المصرية الواقعة بين النيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا في هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارتدادات هامة ورسوموا كثيراً من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت أيضاً قامت بعثة مصرية إلى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالإضافة إلى هدف التوسع العمل على إدخال الحضارة إلى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الإدارة وإلغاء تجارة الرقيق إلى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شك في أن مصر كانت تتحمل الكثير من الجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في أفريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر في كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التي قادها إلى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك في الفترة من فبراير ١٨٧٠ إلى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصري أن أصبحت الإمبراطورية المصرية في أفريقيا عاملاً حاسماً في السياسة الأفريقية خاصة في الوقت الذي بدأت فيه الأطماع الإمبريالية ، فكان مصر أرادت بتكوين إمبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الأوروبي إلى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية في مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل

أجنبي انتهى بالاحتلال العسكري البريطاني لمصر، وأرغامها على الجلاء عن ممتلكاتها في أفريقيا أدى إلى أن تصبح تلك الممتلكات نهياً للاستعمار الأوروبي ، وعلى الرغم من أن مصر اضطرت إلى إخلاء الأقاليم التي سيطرت عليها فإن العمل الذي قامت به ظل باقياً في وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجي ثقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة إدارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فأعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفي أن نفرر هنا أن هذا الكيان هو الذي قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية أخرى فنجح التدخل المصري في السودان أمام الإسلام والثقافة العربية بآباً جديداً ولجأ منه إلى داخلية القارة إذ قويت الثقافة العربية الإسلامية في ظل الحكم المصري كما أخذ الإسلام ينسرب إلى الأقاليم الجنوبية من السودان التي تسكنها العناصر الزنوجية الوثنية لولا أن الاستعمار الأوروبي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت في أفريقيا أن تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا أرجاء تلك البقاع ومباشره المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية . وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل في كثير من الجهات ليأوي إليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل في غابات الجنوب ، وفي منطقة بحر الفزال تمكن الربير باشا من تزعم التجارة العرب وكان عاملاً هاماً في توطيد الأمن وفتح الطريق البري إلى الخرطوم عبر أرض الرزيقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٢) يرجع الفضل أيضاً إلى الجمعية الجغرافية المصرية التي تأسست في ١٨٧٥ وقامت بنشر الأبحاث والاستكشافات الجغرافية - انظر عبد الرحمن الزاوي عصر اسماعيل ج ١ ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

نهر السملكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيره البرت . وفي عام ١٨٧٧ قام ضباط اركان حرب الجيش المصرى بوضع خريطة مفصلة لافريقيا يعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة اركان حرب الجيش المصرى خريطة اخرى تسامله للممتلكات المصرية في افريقيا وبها توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعى الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم في قبضة المهديّة ١٨٨٥ ، ومما يستدعى الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الانجليزى لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصرى القديم والجيش الذى أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الاوربية لأن الحكم في هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا في مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « اذا علمنا ما كانت عليه الشعوب في تلك الأقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ، وأن الأقاليم السودانية التى كانت مغلقة فنحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

أما سلاطين باشا فقد اكد في كتابه « السيف والنار في السودان » على انتظام طرفي المواصلات ونوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

في فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث أن وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » في انشاء مملكة لها ميول مهدوية في جنوب بحيرة نساد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم في السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير في مواصلة عمليات الكشف الجغرافي في اقاليم الحبشة ، ففي ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر في العام نفسه عاملاً هاماً في دراسة هذا الاقليم الذى آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا البكباشي محمد مختار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث اركان حرب وقد باشر عدة أعمال جغرافية هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن أحد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذى قطعته الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيره اوسا ، كما حقق ضباط اركان حرب الجيش المصرى حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفي عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو في اوغنده ، وفي العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسى ميزان Maisan حيث نجحت في اكتشاف بحيره البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بدأها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت أيضاً اكتشف أمين باشا الذى كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار من بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع

الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية في أعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من افسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاسنواء التي شبت أمين باشا بأبقائها تحت الحكم المصرى ولكن الدعاية الني اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة اسعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للفرابة حقا أن هذه الحملة الني كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد نجلت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات الني نجح ستانلي في النوصل اليها في بعض الأقاليم الافريقية الني كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها في حركة الكشف الجغرافية في افريقيا :

كانت موانئ الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجارى بين مناطق الانتاج الاستوائى في غرب افريقيا وبين التسعوب الاوربية في منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد أقاليم السودان الغربى وما يلى هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانئها أن تكون أقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون في الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى أقاليم السودان الغربى

ببكر في كتابه « الاسماعيلية » أن امتداد الحكم المصرى الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران، « وان السائح الاوروبى أصبح في امكانه أن يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه أكثر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس في حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة الفطن في السودان الشرقى وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاستغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الى مجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست في عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد في كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التي انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر أن امتداد الحكم المصرى الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر ، كما ساعد الحكم المصرى في السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والمشيكات وادماجها كلها في وطن سوداني يخضع لحكم مركزى وليس من شك في انه لو قدر لتلك الاصلاحات أن تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتيارات الأجنبية لكان من الممكن أن تكون نتائجها أعمق رسوخاً (١١٧) ذلك أن مصر اضطرت الى الخلخلة من ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهديّة في السودان

Hill, Egylet in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٥)

Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٦)

(١١٧) الشاطر بصيلى : معالم تاريخ السودان وادى النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/١٥٠ القاهرة

١٩٥٥ .

استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانئ الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء في توغلبهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والنحدث بها واظهار اعتناقهم للعقيدة الاسلامية وذلك بمزاولة شعائرها على مرأى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم في رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكوتو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازي باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفرة ومنها الى بحيرة تشاد . ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وإنما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاور الفرعية ، والأمر الذي لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

واندمجوا في أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد في نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة في بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين في كثره الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للزود بما يحتاجون اليه في رحلاتهم كما شجعتهم في الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى أخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعيرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان . وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامي حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انساب تلك الطرق كثير من التدهور مما أدى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجاري الكبير الذي حدث في أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادي . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتضت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول ان واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثماني بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي إحدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم في هذه الاسرة الى أحمد باشا القرمانلي في عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة أهمية

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوى - الاسس التاريخية لمستقبل ليبيا ص ١٦٧/١٧١ الاسكندرية

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية في الجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩) .

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمثروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي في افريقيا الوسطى كما اقترت جمعية كنف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست في عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذي تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزى في طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانيلى اقوى حكام الاسره القرمانيلى ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التى وصل اليها النفوذ الانجليزى في طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفذه لدى والى طرابلس وكبار تجار القوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربى ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها في رحلاتهم . ويرز من اولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٨/١٧٧٩) وهورنمان Horneman الذى التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفي عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم وادي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودى بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت في تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة

محمد المكني والى فزان وذلك بعد أن نسمي أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والتساعثر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه اسد التانيب الى حاكم طرابلس بسبب قتل تلك البعثة مرجعاً تبعه ذلك الى مسلك محمد المكني نحو اعضائها الا أنه كنب تفريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة في غرب افريقيا ، وكان من أثر ذلك أن أعدت بعثة اخرى لكشف اقاليم السودان الغربى كان من أبرز اعضائها والى اودني وكلابرتون ودنهام ديكستون Dixon (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانيلى ذات أهمية كبيرة في تسهيل مهمة هذه البعثة التى قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف اقاليم السودان الغربى (١٢١) وقد سحب هذه البعثة ناجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان النجاح الذى أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة اخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق في ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتلة لتحمل حاكم ليبيا تبعه ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وأنه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها، وأكد الحاكم أنه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئلاً عن أحداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك في أن والى طرابلس كان محققاً في ذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش في اضطرابات دائمة إذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فإن ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الروايات كان عاملاً فعالاً في

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبى ص. ٢٠٨/٢٠٠ .

(١٢٠) نشرت حكومة بركة اعمال البعثات الاستكشافية التي قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لورى اتيليو » .

(١٢١) ميكاسى : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرة القرمانيلى ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد برستارد في كتابه Sanusi of Cyrenaica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية في أوروبا في العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً أخرى كثيرة إلى جانب الفرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمناً ومدافن إلى جانب كونه فنوت يجري فيها جدول من بركات الله ». وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء في درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها إلى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الأحرار السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدي السنوسي أن الوفد الذي أرسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكان مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذي قرر صاحب الدعوة الانتقال إليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء أصبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدأ من أن الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة إلا أنه قرر الانتقال إليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة في اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال إفريقيا الغربية عبر مصر إلى مكة . وذكر الرحالة أحمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

استتباب الأمن إذ امتدت الزوايا السنوسية إلى أجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير في كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين إذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم في المناطق التي توجد بها زواياهم حتى أن الفافلة لم تكن تأمن على متاجرها وأموالها ورجالها إلا إذا أخذت قبل قيامها وتوغلها في الصحراء محتررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمنابة ونائقي مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحرم محتررات أولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في إفريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل امنها الكثيرين لدعوتها في أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن في تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن في الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحاري كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصحبوا قوافل التجارة في طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فتمتلت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما نوغلت جنوباً حتى وصلت إلى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك في أن انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعوة كانا سبباً في انتشار الإسلام في أواسط إفريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفي غرب السودان في مناطق واداي وبرنو وداهومى (١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى في الجغبوب بفضل إنشاء نظام محكم

(١٢٢) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى - السنوسية دين ودولة ص ٥٠ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) أهتم بعض الباحثين بإحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفي أواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا في برقة بأحدى وخمسين زاوية وثماني عشرة في طرابلس واثنين وعشرين في فزان وأربع عشرة في السودان وست زوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراکش : راجع تعليق شكيب أرسلان عن الدعوة السنوسية في كتاب حاضر العالم الإسلامي للوثروب ستودارد .

حسنيين نجح في تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك في أثناء زيارته لها في عام ١٩٢٢ مصحوباً بالأدلاء السنوسيين . وفي عهد المهدي كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وأفريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة في عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم نرساد مركزاً للاسلام في أواسط افريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة في الصحراء اشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » في كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية في أخبار المملكة الطرابلسية » أن أهالي الجبل الأخضر طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، إذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى وادي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمناً مطمئناً لا يخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجفوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذي ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب في وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التي أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة في الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحارها ومواقع الماء العذب

يكن اعتباراً وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية إذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجفوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوي اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق أنوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدتها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدي الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات إذ لم يترك السنوسي بلداً اسلامياً الا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الإيطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفي عهد المهدي السنوسي انتقلت الراوية الرئيسية من الجفوب الى الكفرة (١٨٩٥) ويعمل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي في الصحراء جعل توجيهه من الجفوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفرة بوصفها مركزاً أكثر توسطاً ، وقصة الرحلة من الجفوب الى الكفرة رواها السيد أحمد الشريف في كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج في الرحلة من الجفوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكتبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدي بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي أصبحت الكفرة ملتقاه ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدي واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسي » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر أن الرحالة المصري أحمد

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الأشهب : المهدي السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالالة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٢٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية في بيروت بأشراف على مصطفى المراتي ١٩٦٥ .

واحتي اركنو والعوينات ، ونجد اخبار هذه الرحلة مسجلة في كتاب وضعه بعنوان « في صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو في الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها في الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ في الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وإن كان فيهم من هذه الاشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية أن نصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ أحمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جفوب التي ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للتجارة ، والواقع أن جفوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجفوب اتجه الرحالة المصري الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجله التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات واداي ودارفور ، ومن أوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر أن الرحالة البروسي جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المتفرقة المسماة بتزويو - بوزيمة - بيانه - كبابه ولكن اسم الكفرة - كما أكد أحمد حسنين - يطلق على واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر أنهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وإن كان من المؤسف أن التفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته في الصحراء لم تصل إلينا فالتأت أنه خصص كتاباً آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط إلا من الاشارات الموجزة التي أوردها عنه في ثانيا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذي أشاد بالأمن الذي حققته الزوايا السنوسية انما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزي « بل » Bell الذي اقام فترة من الزمن في واحة الكفرة وأكد أنه لم يحدث توغل اوروبي في الصحراء قبل العهد السنوسي . والجدير بالذكر أن انتشار الزوايا السنوسية في الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء، نذكر من هؤلاء رولفس وناختنبجال وروزيتا فوربس النى قامت برحلتين في الصحراء الليبية في عهد السيد محمد ادريس السنوسي كانت احدهما برفقة الرحالة المصري أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها في عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذي قطعت من الجفوب الى الكفرة كان بعينه الطريق الذي اعتاده السنوسيون في تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذي قام برحلته في عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم في خلال هذه الرحلة التعرف على

هذا هو ما أمكننا إبرازه في هذه الدراسة لتوضيح دور العرب في كشف افريقيا في المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات أكثر استنفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالات الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون في دراسة ونشر التراث العربي في افريقيا ، اذ ليس من شك في أن تاريخ العرب في افريقيا يعد من الصفحات المجيدة في التاريخ الافريقي أو التاريخ العربي في افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية، أو يقتصر الدارسون على المصادر الاوروبية وحدها ، فان هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف أحمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واكتشاف قريتين من ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالإضافة الى ذلك تمكن أحمد حسنين من اكتشاف طريق يقع في الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروي نيدى في افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ، كما نجح في تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك في أن التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً في فتح طريق لرحلات جديدة في الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات أحمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٢) .

★ ★ ★

★ ★ ★

العوامل الخارجية المؤثرة في الأدب

محمود محمود *

تمهيد

ويمكن لدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده وفقومه على أسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وإشباهاها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

الأدب في أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صوره المختلفة من قصائد وملاحم إلى قصص وروايات ، وإلى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة إنسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تحليل هذه الظاهرة وردها إلى بواعثها وأصولها الأولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً إلى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على أسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافي بجامعة الدول العربية ، قام بتأليف وترجمة العديد من الكتب وشارك في
عديد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

يُورخ للتصوير لا يستلزم فيه أن يكون مصوراً
فناناً، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من
الضروري أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة
من آلات الموسيقى .

وبديهي أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس
الأدب نشير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة
التي تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب
النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب
نوع من أنواع المعرفة ، أو علم من
العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذي
لا يقدرونه أن ينصرف الدارس إلى محاولة
« لخلق جديد » بدلاً من أن ينفق العمر قارئاً
ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ،
لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار
ليست بنا حاجة إليه ، أو هو على أحسن
الفروض ترجمة عمل فني إلى عمل فني آخر
أحط منه شأنًا ، ومن أصحاب النظريات
الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل
دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه أن يطالعه ،
ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد
يلم القارئ ببعض المعارف التي تتعلق بالمادة
المقروءة - مثل وصف البيئة التي نشأ فيها -
على ألا يتجاوز ذلك إلى إصدار الأحكام وصياغة
النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني
وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً .
ومن الكتاب من يظن أن في هذا الرأي فراراً من
الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية
المنظمة » و « التذوق » الشخصي لانعينا
البتة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً
يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن
ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة في صميمها هي المشقة - التي تبلغ
حد الاستحالة أحياناً - التي يلاقيها الباحث
عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة - والأدب
بخاصة - معالجة أساسها العقل والمنطق ، في
حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

والأشكال ، ولا نحفل بالمحتوى والمضمون ،
وانما نحاول أن نعرف إلى العلاقة بين الأدب
والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا
هي من مضمونه ، وانما هي علاقة ترجع إلى
البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس
مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو
ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ،
وهي تتعرض كذلك للإجابة عن مثل هذا
السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو
أفكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟
ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الأخرى ؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها
هذا البحث الذي أخص به هذه المجلة ، وقد
اعتمدت فيها إلى حد كبير على ما كتبه رينيه
ويليك René Wellek استاذ الأدب
المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارن
Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى
بجامعة متشيجان - بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن أغوص في لب الموضوع أود أن
أفرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لونا
مختلفان من النشاط الذهني لا ينبغي لنا أن
نخلط بينهما . الأدب خلاق ، فهو فن ، أما دراسة
الأدب فهي لون من ألوان المعرفة تكاد أن تكون
علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن
يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن
أن يفهم الأدب إلا إذا مارسه كتابة ، لا يستطيع
أن يدرس شاعراً إلا إذا نظم الشعر ، ولا أن
ينقد المسرحية إلا إذا كان مؤلفاً لها . ولكننا
نميل إلى القول بأن الكتابة الانشائية شيء
ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ،
فالدارس يصدر أحكاماً نقاسية يعتمد فيها على
العقل والعلم ، وانتاجه نوع من أنواع المعرفة
العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبي الذي
يتصدى لدراسته تعبيراً عن عاطفة لا شأن له
بالعقل أو التفكير المنطقي ، ولكن الدارس يعالجه
معالجة عقلية منطقية ، شأنه في ذلك شأن من

المشهور واعتراض على من زعم بأن علوم التاريخ (ومنها الأدب) يجب أن تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة . في حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التي لا تتكرر . واستطرد في شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكتر Henri h Rickert الذي لسم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وانما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلم الثقافة تعنى بالحس والتفرد ، ولا نستطيع - بطبيعة الحال - أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الإشارة الى مجموعة من القيم ، وأذن فعلم الطبيعة تختلف من هذه الناحية - اعنى الاستناد الى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة اخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التي تتكرر » اما التاريخ (والأدب) فيهتم « بالحوادث التي تتابع » وهو ما يبشر به فيما بعد الناقد الايطالي المعروف بنديتو كروتشي .

ولتوضيح ما سلف ضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح أننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكانت دراسته كدراسة أى فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الأدبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى ان قصرنا هؤلاء على من ظهر في عهد الملكة اليزابث - وهو العصر الأدبي الذي ينتمى اليه شيكسبير - والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة أى فرد من أفراد هذه الفئات التي ذكرنا . انما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغي أن نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذي يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم في الأحكام . ان دارس الأدب - حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو أدباً من الآداب القومية - انما

يستطيع الباحث أن ينفلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة اذا أخذ الباحث بالطرق التي طورها العلوم الطبيعية ، فلا علينا الا أن ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع أن نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذاتنا وأشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، اسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية ، ثم نبحث بعدئذ في الأسباب والبواعث ونردها الى عوامل اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية ، ولا يسعنا الا أن نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمى للاستقراء والاستنباط ، والتحليل والتركيب ، والمفارنة ، الا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة أخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وان تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها في ذلك شأن العلوم الانسانية كالفلسفة والتاريخ والعقده والدين بل والدراسات الأدبية التي تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهي وان اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية الا انها - على أية حال - قد أوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله ويليام ديلدى William Dilthey في عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية ، في حين أن طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه - أو الإدراك - عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعد ذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباند Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التي تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تحكم في الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا في كل حالة من الحالات يبعون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلاً أن الأدب الانجليزي طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة في العقل الانجليزي » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة في التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد أنها لا تنفق مع تاريخ الأدب الانجليزي في العصر الفكتوري في القرن التاسع عشر ، فقد كاد أن يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا ، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . او بين الفعل ورد الفعل وهي أحكام لا تهدينا الى شيء له دلالة في التطورات الأدبية . وإذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلاً أو الحرارة ، أو الضوء ، أو الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية في شكل معادلات ، فان الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها اذا هي شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات . ذلك أن القانون العام كلما أمعن في عموميته أوغل في التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذي نبغيه من دراسة أي عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق في أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث في العلوم الطبيعية على الأدب ، وهي تكتفي اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب

الثاني ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية في « الإدراك » الأدبي ، والتفرد ، والحالة الفذة في كل عمل أدبي على حدة . ولهذا المذهب - بطبيعة الحال - أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدنا الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبي - فوق هذا - لا يمكن أن يكون فذاً تماماً والا لكان غير مفهوم بتاتاً ، من الحق - مثلاً - أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فذاً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هي أداة الأديب ؟ ليست الألفاظ ؟ وكل لفظ - كما نعلم - قول عام تتعدد مدلولاته أو تنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة في التاريخ أشار اليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالى » و « المفرد » وقال ان الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعبأ بالأحداث المتفردة . وأشار اليها ايضاً الدكتور جونسون الأديب الانجليزي عندما قال ان الشاعر لا ينبغي له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد - والرومانتيكيون منهم خاصة - يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء في مبناه أو في معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبي له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالإنسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر في صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكراً ، والاناث ان كان من النساء ، والشعب الذي ينتمي اليه ، والطبقة التي نشأ فيها ، والمهنة التي يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة في شكلها أو المتقاربة في عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل أدب قومي مقوماته ، بل ولكل الآداب والفنون كافة اذا نحن

وعندما نحاول أن نفهم عصرًا من العصور أو حضارة من الحضارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلة ، بل ولا نتقيد بما انتهى إلينا من مطبوع أو مكتوب . . . ويجب أن ننظر إلى العمل الأدبي في ضوء ما يمكن أن يقدمه لتاريخ الثقافة « وطبقاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فإن الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخ الحضارة اتصالاً وتتما فحسب بل هي تتطابق مع هذا التاريخ . وإنما نعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة أو المطبوعة . وهي - بطبيعة الحال - أهم مصادر التاريخ . ومما يحفز إلى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون إلى مصادر أخرى . كما أنهم أكثر حفاوة بالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير أننا إذا ركزنا اهتمامنا في تاريخ الحضارة بأوسع معانيه لا يصح أن نقول أن هذه الدراسة أدبية ، إذ أن الأدب حينئذ لا تكون له حدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لا تكون له قيمة إلا إذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فإن مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول أن الأدب هو ما وصل إلينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيرها الأدبي أيًا كان موضوعها ، والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة . أو ممتزجة بفكر عميق . ومما يتميز بالقيمة الجمالية المجردة كثير من الشعر الفنائى ، والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس أقحامه في الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً في أسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فإذا نحن قلنا عن مكتوب أنه ليس بالأدبي فنحن في الواقع نفيس بمعيار الجمال المجرد أو النقد العميق في عرض قوى متين .

حصرناها في حقبة تاريخية معينة ، وإن كان النقد الأدبى والتاريخ الأدبى كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد في عمل ما ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو أدب من الآداب القومية ، إلا أنه يفعل ذلك - بل ولا يستطيع إلا أن يفعل ذلك - في إطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما أوجنا في العصر الحاضر إلى البحث عن القوانين التي تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هذا هدف بعيد يرمى إليه الباحثون الدارسون وإن كانوا لا يفضون من شأن الاستمتاع الخاص الذي يحسه قارئ الأدب ، وإدراك المضمون الأدبي بروح التعاطف مع الكاتب أو المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا على فهم النص كما يرشدنا إلى القوانين العامة التي تؤثر في الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراسة الأدبية المنظمة أمراً لا مناص منه كما بينا ، فإن المشكلة الأولى التي نواجهها هنا هي موضوع هذه الدراسة : الأدب - ما الذي يصح أن نسميه أدباً ، وما الذي لا يصح أن نسميه كذلك ؟ أى ما هي طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة إلا أننا قلما نجد فيها إجماعاً أولها إجابات مقنعة .

من الناس من يتوسع في تعريف الأدب فيقول أنه كل مكتوب أو مطبوع ومن ثم فإن كتاباً مثل « مهنة الطب في القرن الرابع عشر » أو « دراسة الفلك في العصور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، أو كما قال الناقد Edwin Greenlaw أدوين جرينلو : « كل ما يمت إلى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب . .

ومعنى ذلك أن كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً أدبياً لانجلترا في القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضاً لبركلي وهيوم وبتلر وجييون وبرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاء الكتاب - وإن تكن أشد إيجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض - ولو في صورة مبسطة - لمجالات تخصصهم ، ونحن وإن كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون إلا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جييون إلا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر إلا باعتباره أخلاقياً ، وعلى آدم سميث إلا باعتباره اقتصادياً ، إلا أن التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون أن تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب في هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وإنما هو مجرد باسط لها ، دخيل عليها ، باعتراقه وبغير نكران .

إننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدها في التثقيف العام . فليس من شك في أن قراءة نصوصها أجدي بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نرغم أننا ندرس الأدب - الذى يتصف بالخيال - لا يجوز أن نتقيد بهذا الذى نسميه « الكتب العظيمة » التى قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق في موضوعها ، إننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا إلى إغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ، وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً إلى إهمال دراسة الظروف الاجتماعية واللغوية

والإيديولوجية وغير ذلك من الشروط التى تتكيف بها الأدب . وإذا نحن بالغنا في الأخذ بمقياس القيمة الجمالية جاءت أحكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة « غير صادقة » ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال أسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلى على غيره من العلماء الانجليز إلا لامتيازه في الأسلوب وبهذا المقياس الخاطئ قد بظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

وأذن فخير لنا أن نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أعني على الأدب الخيالي وليس من الضروري أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً ، بل قد يجرى شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » في أدائه ، فاللغة هي مادة الأدب ، كما أن الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والألوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير أن مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت . فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن لالفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الإنسان محملة بالتراث الثقافي .

وإنما الفروق التى يجب أن نميزها في استخدام اللغة ، هي في استعمالها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ، أى ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الأخرى ، التى قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو « الشعور » ؟ .. كلا . فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية أخرى ليست مقصورة

اكتلاف اللفظ مع المعنى لاحتداث الآخر المطلوب .

ولا تظهر هذه المميزات للغة في الأنماط الأدبية بدرجة واحدة فالتعبر الفنائى مثلاً يعنى بالجرس أكثر مما نعنى به الرواية ، ولذلك كاتب ترجمته الى لغة اخرى أشق وأعسر . وفي الانتشوده مصر عن الزلف لا نلمسه في الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن يخفي فيها شخصه تماماً والفصة الهادفة تنطوى على عنصر برامجي (علمى) لا نجده في الشعر الخالص وأن كان له أثر في الشعر الهجائي أو في الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة نقافية في الشعر الفلسفى والروابات التي تعالج المتكلمات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية في شىء .

غير أننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق بفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبى للغة والاستعمال العلمى لها . فاللفظ في الأدب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص نتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعنى اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوق ، ولغة أهل فن من الفنون في التجارة أو الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلها . وهي أحياناً لا معقولة ، أو عاطفية ، - وأن تكن أحياناً قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحدث أو شىء ما دون أن يكون فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب في أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

على الأدب ، فلفة العاشقين عاطفية وإن لم تكن أدباً ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفى . ومهما يكن من أمر فإن اللغة المنالية للعلم تستخدم الألفاظ لدلالاتها المباشرة ، والنطابق تام بين الإشارة وما يشير اليه ، والإشارة - أو اللفظ - اعتباطية ، أى من الممكن أن نستبدل بها اساره اخرى دون الإخلال بالمعنى ، والإشارة كذلك لا نقصد لدانها فهي كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه ألبها خاصة ، وإنما مهمتها أن تدلنا الى ما يشير اليه في غير لبس أو غموض .

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضة أو المنطق الرمزى . مثلها الأعلى لغة عالمية ، كتلك التي شرع في وضعها ليبنتز في أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا قورنت باللغة العلمية - فقد تبدو ناقصة في بعض النواحي ، اذ هي تزخر بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما نكر فيها الكلمات التي تؤدي معنيين مختلفين ، مثل قولنا في الانجليزية Pole فقد تعنى القطب ، وقد نعنى رجلاً من بولندا . وهى تذكر ونؤنث على غير أساس فالعمر مذكر (وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهى بالانجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أى أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الإشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة . وهى لا نكتفى بالتعبير عن حالة من الحالات ، بل تهدف الى تشكيل آراء القارئ وتوجيه نظرته وجهة معينة ، أنها تسعى الى اغراء القارئ والى تغييره في النهاية . في اللغة الأدبية يكون للفظ في حد ذاته أهمية كبرى ، فإرأى في اختياره وزنه وإيقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ،

في مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال في الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نؤثر أن يدخل في نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن أعمالاً أخرى ليس الهدف الجمالي من أغراضها قد لا نخلو من عناصر جمالية في أسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً الا فيما يشير اليه الكلام . فأنواع الادب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصوري . والعبارة في الرواية أو القصيدة أو في المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى في الرواية التاريخية ، أو في رواية من روايات بلزك التي تنقل الى القارئ في ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة في كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل إلينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » في انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وإنما يرمز بها الى شخص خيالي . كما أن الشخصية في الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية في الحياة الواقعية . انها في الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجري على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر أحياناً الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فإننا نخطيء في النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد في المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل أو بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر في المسرحية . وفوق ذلك يجب أن نذكر أن الزمان والمكان في أية رواية يسهمان في الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست الا شريحة من

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون أن يستمع اليه أحد ، وهل ثروة العجائز التي تكاد أن تخلو من المعنى - هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغة الأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل امكانيات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة ، وشخصية الشاعر في شعره أوضح وأكثر تماسكاً وأشد تغلفاً منها في حديثه الخاص في حياته اليومية ، ومن ثم تكثر في الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفي الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون في معنى اللفظ بنفبر المناسبة في النص الأدبي . واللفظ في الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء في شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة في بعض الآداب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال في اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لإخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح في درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها في قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك أن تستبدل كلمة بأخرى أو تغير وضعها في العبارة دون أن تضعف أثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً في الناحية البراجمية (العملية) في كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره في النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة في أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأى معين أو الحكيم المصافة شعراً أو فن الهجاء ، وكذلك في ضروب انتقالية

مثلاً، أو هنري جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية، وموقفها، وشهواتها، وبما عندها من قيم في الحياة وذلك بدرجة تبلغ حد الكمال وأن لم تعاون على رسم صورة مرئية لها.

وبالإضافة إلى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والنشبيات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة، ومن الأساطير، والقصص الدينية.

وخلاصة ما سبق، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو: طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال إمكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذي يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال، ولا يصح أن نفصل في العمل الأدبي بين شكله ومضمونه، وإنما ينبغي أن نقدر القطعة الأدبية بتمامها، فلا نقول أنها مقبولة في شكلها ومرفوضة في مضمونها، أو مقبولة في مضمونها ومرفوضة في شكلها، فأنما هذا نظر قاصر إلى الأثر الأدبي، إذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة.

كيف ندرس الأدب:

إذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة عن ماهية الأدب، فالسؤال الذي نوجهه بعد ذلك هو: كيف ندرسه؟

إن دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التي هي من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج من طبيعته، عن نسيجه، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً، وترفع أو تخفض من قيمته.

إن نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي نطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته. فالعمل الأدبي هو الذي يبرز اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، وكل دراسة أدبية

الحياة، إنما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع، ورسم الشخصيات، وانتقاء الحوادث، وطريقة إجراء الحوار. وكذلك الدراما وتقسيمها إلى فصول ومناظر، وطريقة معالجتها للزمان والمكان، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح. ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان في احترام العرف الدرامي العام.

وإذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند إلى واقع، ربما كان ذلك كافياً في وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكبنتس ومن إليهم. ولكنه لا يكفي لوصف مآثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيثرون أو مونتيني أو أمرسون، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب، فهي بين بين، مثل « جمهورية » افلاطون، فليس من شك في أنها تجمع بين الخيال والفلسفة في آن واحد، وتميز الأدب أساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » يزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه. فما أكثر ما كتب في باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية، ولا يمكن أن يدخل في باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب. وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تنوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعهده من روائع المآثورات، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء.

واحب أن انبه إلى أن الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور، وتكاد أن تكون بياناً للناس. وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارئ لا يكون من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية. فالشخصيات التي رسمها دستوفسكي

أكثر من اهتمامهم بما بين الرواية والبناء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد في روسيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي إلى شكل ومضمون، إنما يشيرون إلى أن التأثير الجمالي للقطعة الأدبية هو في تركيبها لا في مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يستعمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة - مثلاً - لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بها هذه الحوادث ، وما نسميه « بالعقدة » - فإذا أنت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجمالية - ولعل الأجدر بنا ألا نقسم الأدب إلى مضمون وشكل وإنما نقسمه إلى « مواد أولية » لا تبالى بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

إن هذه الطريقة في دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطرق فنية في « التركيب » والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجية ، تحتاج إلى مقال منفصل ، ولا يتسع لها المجال في هذا البحث المحدود الكلمات ، وإنما سوف أقصر بحثي هنا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن إنكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وإنما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب في ضوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليه من اتجاهات وآثار ، إلا أنها تتحول في كثير من الأحيان إلى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعلل الأدب ونفسره وترده إلى أصوله الأولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا - فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن إخضاعه لأسباب خارجية - وليس هناك - في مجال الأدب - تطابق تام بين الأسباب

أخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية في الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتها . وربما كان ذلك راجعاً إلى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معايير الخاصة به . ومن ثم انتقل مركز اهتمام الباحثين من الأدب ذاته إلى خلفيته التاريخية .

وبتقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين إلى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه في دراسة العلوم . وأنهار علم الأدب ، الذي وضع أساسه أرسطو في كتابه Poetics لأن الركون إلى التدقيق الخاص بكل قارئ أدى إلى الاعتقاد بأن الفن - لأنه لا يقوم أساساً على العقل وأحكامه - يجب أن يتسرك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يسمي هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لى Sir Sidney Lee يقول في إحدى محاضراته : « أننا في التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية - السياسية والاجتماعية والاقتصادية - التي ينبثق منها الأدب » ، وهو في هذه العبارة يبرر عمل الدارسين العلميين للأدب . إلا أن الغموض الذي يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار إلى الوضوح في البيوتيقا Poetics هو الذي يعترض أكثر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين في دراساتهم الأدبية .

وفي السنوات الأخيرة تحول النظر نحو دراسة الأعمال الأدبية ذاتها دون البحث عن نظريات عامة ، وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards وشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذي أخذ به النقاد المحدثون في أمريكا . وأدرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب ألا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبية . وأكثر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها

الادب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة في أن ظهور أي عمل فني الى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل ونفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من أقدم طرف الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن أن نقوم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذي تليفه على الانتاج الأدبي فعلاً . ويمكن كذلك أن نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسه لرجل عبقرى يهمننا معرفة العوامل التي أثرت في نظوره العقلي والعاطفي والسلوكي . وهي دراسة لها قيمتها في حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التي تم بها انجاز العمل الأدبي وإخراجه في صورة معينة .

دراسة السيرة إذن إما أن تكون بقصد إلقاء الضوء على العمل الفني ، أو بقصد دراسة رجل عبقرى فد دراسة تاريخيه . أو بقصد دراسة سيكولوجية الفنان أو الأديب وهي أغراض ثلاثة متميزة . ويهمننا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثاني فله قيمته في الدراسات الإنسانية ، في حين أن الغرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفني وهو علم نستطيع أن نقول أنه في دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من ألوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التتابع الزمني للأحداث أساس هام من أساسها وكتابة السيرة - في الواقع - لا تفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

والنتائج . وليس العمل الفني كظواهر الطبعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور اذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك في أن تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح في تشكيل العمل الفني . وانما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقى من أحداث التاريخ وعوامل البيئة أسباباً معينة نعزو اليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يرون الأدب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الامة أو الشعب الذي ينتمي اليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضاري بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، وأصول الدين والفنون الأخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببي » للأعمال الأدبية ولعلمهم أشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وإيماناً بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفي ظننا أن ذلك مرده الى انتمائهم الى البحث العلمي والوضعية للدين سادا في القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيغل .

وعندى أن هؤلاء الباحثين من هذه الراوية مبالغون أشد المبالغة في العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله أو تقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير أهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر في الأدب .

أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لا تتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين في التاريخ . ولكن هل هذا الذي يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وأدب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الإنسان . فانه بالنسبة للآداب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن إليها . كل ما نستطيع أن نحصل عليه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا ، أو ما شابه ذلك ثم ما يمكن أن نستمد من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو سئونه المالية ولكننا لانملك أنراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، إذا استثنينا حكايات قليلة نتسك في صحتها . والجهود الجبارة التي بذلت في سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم إلينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية ، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو نصف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا إلى تطوره العاطفي أو المسلكي ومن الباحثين في حياة الرجل من ركنوا إلى مسرحياته وإلى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية من حياته . وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير ، ولا يمكن أن يكون ماورد في المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحث إليه مآسيه وكوميدياته المريرة . إذ ليس من الضروري أن يكون الكاتب في حالة نفسية حزينة لكي يكتب المآسى أو يشعر ببهجة الحياة وزخرفها لكي يخرج الملاحى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً في الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا إلى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الامم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان أية حياة - مهما تكن تافهة - يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً إذا رواها القصاص في صدق وأمانة وبتعبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر - من وجهة نظر كاتب السيرة - سوى انسان يمكن أن نعروض للقارئ صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى في غضون هذه الحياة من أعمال ، مع تقويم هذه الحياة بالقياس إلى معايير نستمدتها عادة من قانون أخلاقي سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة - كغيرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث في حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة - من هذه الناحية - هي مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما في هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع في كتابه السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الرمزي للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة في المادة التي تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الأدب بصفة خاصة .

وتهمنا في هذه الصدد مسألتان : الأولى . إلى أى مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية إلى أى مدى تكون النتائج التي يخلص إليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في ادراكنا لمعناها ومزماها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقد يجب بالاجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهوهم الشعراء خاصة يرون في آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم

١
- كما قال جيته - ليس سوى طرف من
اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث في العلاقة بين
السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من
الشعراء : الشاعر الموضوعي والشاعر الذاتي .
أما الأول - واليه ينتمي كيتس واليوت - فيقف
من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه وأذنيه
لصوت العالم وحركته يسجل
ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما
يكتب شخصيته . وأما النوع الثاني فعلى
نقيض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض
شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ،
يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور في داخله . ولم
يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى
النوع الأول ، الذي يكون عنصر التعبير
الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة
الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر
الينا من ادب الفروسية الخيالية والمقطوعات
الفنائية التي شاعت في عهد النهضة الاوربية ،
والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ،
وجانب كبير من الشعر الشعبي .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغي أن
ندرك الفارق بين عبارة يلقها الشاعر بقصد
ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ،
واستخدام نفس هذا الدافع في عمل من
الأعمال الأدبية . ولس من شك في أن ما يرد
مثلاً في الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية
يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبي من حيث
علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل
الفني وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى
هذا الأساس فان شخصية « ماكبت » مثلاً
ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفني على
عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان
هذه العناصر كثيراً ما تكون محورة في هذا
العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها في الحياة
الواقعية . وذلك بدرجة تفقدها مغزاها الى

بلسان شيكسبير . اننا نخطيء لو عزونا الى
المؤلف أفكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ،
أو أن ننسب اليه فضائل هؤلاء الأبطال أو
رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات
الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات
فحسب ، وانما يصدق كذلك على الشعر الفني
حينما يقول صاحبه « أنا » فهو في الواقع
لا يعنى نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعي
قد لا تكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة
بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبي ليست
من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات
والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة
السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ
عهد شيكسبير ، فأمسست دلائل الإثبات في
تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه
الشعراء الى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر
اليهم وكأنهم أحياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال
الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه
معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم .
ومن هؤلاء - على سبيل المثال - ملتون ،
ويوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون .
وأصبحت بعدئذ دراسة السيرة امرأ هيناً
ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي
بالحياة . والحياة بالعمل الأدبي . بل ان
الشعراء أنفسهم - والرومانتيكيون منهم
خاصة - ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها ،
فهؤلاء يكتبون عن أنفسهم ويعبرون عن مشاعرهم
الداخلية . ومنهم من أخذ يتجول في أنحاء
القارة الاوربية نفسها مثل الشاعر الانجليزي
بيرون فعرف في كل مكان . هؤلاء الشعراء
تحدثوا عن أنفسهم في رسائلهم الخاصة ، وفي
مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحياناً سيرة حياتهم
بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن
أنفسهم في أقوالهم . وليسست « مقدمة »
وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن
أن نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند
محاولة تأويل قصائدهم ، في حين أن الشعر

حد كبير ، ولا تعدو أن تكون مادة بشربة تتكامل مع غيرها من العناصر في العمل الفني . وعلى هذا الأساس بين لنا مير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زورث التي تعد من غير شك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع أثناء العملية التي تزعم « المقدمة » أنها تتصدى لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتي فحسب ، وأنه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطيء من أساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفني وحياة المؤلف ، فان ذلك يعنى أن العمل الفني نسخة من الحياة ، ومن ثم فان دراسة الأديب عن طريق سيرته نوع من الدراسة ينجاهل أن العمل الفني ليس مجرد تجسيد للتجربة وإنما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهو في صورة الدراما أو الرواية ، أو القصيدة ، أو غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبي ، وإذا استندت الدراسة الى حياة الأديب فحسب فان ذلك يكون بمنابة انكار للتقاليد الأدبية التي سرى في الانتاج حتى ان كان ذلك على غير وعى من المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفني قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعاً » يختلف عن تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفي خلفه حقيقة شخصيته ، أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة في عمله الفني إنما هو جانب الحياة الذي وجه اليه انتباهه لفائدته في الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة أخرى لها أهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التي يرويها تشكلها الى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التي سبقت .

ونخلص من هذا الى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة الى فحص دقيق في كل حالة على حدة ، ما

دام العمل الفني لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماماً من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها اليها في أدبه والا ما استطاعت اميلي برونثي أن تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو أخذنا بهذا الرأي لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكي يكتب عن تجاربها وأحاسيسها .

ولكني أقول - برغم هذا كله - ان شخصية المؤلف لا يمكن أن تخفي تماماً من آثاره الأدبية ، أنك نقرأ دانسي أوجيته أو تولستوى ونذكر أن هناك شخصاً وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك في أن هناك تشابهاً في الصفات بين كتابات المؤلف الواحد في المناسبات المختلفة . غير أن هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لا تمت الى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « الملتونية » في أدب ملتون أو « الشكسبيرية » في أدب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من أمر فان الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين في مسرحية أو شكل أدبي آخر لا يسعه الا أن يعرض هذا العرف ممزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة في دراسة الأدب . هندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التي ترد في انتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التي قام بها ، والمناظر والبلدان التي شاهدها وعاش في اكتافها - كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أى تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأديب ، والمؤثرات التي عملت على تشكيله في صورة خاصة ،

اطلغوا عليه اسم « الموهبة » وراوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده في نواح أخرى . فنجد الهبة الشعر مثلاً في الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبت نعمة البصيرة » وليس من الضروري أن يكون المعوق علة بدنية ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجياً أو اجتماعياً ، فقد كان يوب أحذب قزماً ، وكان بيرون أعرج ، أما بروس فكان يعاني أزمة نفسية لأنه من أصل يهودي ، وكان كيتس أقصر قامته من متوسط الناس ، وتوماس ولف أطول قامته . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمي دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، واذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت انظارنا اليهم في هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا في انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل أخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمده عصبيته بموضوعات عمله الفني ، أم هل نحفزه فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب في هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كان الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، في حين أن هذا العمل لا يقوم على التعقل العادي ؟ من رأينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دستوفسكي في الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع في عصره .

وكان فرويد يعد الكتاب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

والمواد التي اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة في « النقد » ولا ينبغي لنا - كما ذكرت من قبل - أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب في الفزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الديني أو الصوفي الذي صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من إيمان . وان قصيدة « وداعاً . » للشاعر الانجليزي بيرون تقدم في صدق واخلاص ما كان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيراً مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نعني « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكولوجية للكاتب باعتباره نمطاً وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعني القوانين السيكولوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية ، وقد نعني بها أخيراً اثر الأدب في قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أتعرض للمعاني الثلاثة الأخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكولوجية التي تتضمنها الأعمال الأدبية أقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبداً بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعته العبقرية الأدبية كانت دائماً مثار الأمل والتحليل . وقد تصوروا الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل ان الشاعر « متلبس » يملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، بسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذي ينضح عنه أعلى من مستوى الشعور وأدنى منه في آن واحد .

ومن النقاد من عزا عبقرية الشاعر الى ما

من التعبير ونؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا نبحت عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً » التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمتل أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره « ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى أن « عقلية الانسان البدائي التي سبقت العقل المنطقي لا تزال بلح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الراى الذى سقناه لالبوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التى نقول بان وراء « اللاوعى الفردى » - أى بقايا الماضي المكبوتة ، وبخاصة عهد الطفولة والصبا - هناك « اللاوعى الجماعى » - أى الذكريات المكبوتة من ماضي الجنس البشرى بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية فى الأنماط البشرية ، فهى أساساً أربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطاً . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطاً ، ومن أى نمط من الأنماط الأربعة التى ذكرتها ، ولا ينم أدبه وائماً عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذى يصدر عنه مناقضاً أو متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الفنائى الرومانتيكى

ولكنه فى الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجعاً شافياً حتى لا نزول عنه صفة الأديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم فى يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يفر من نفسه ليكون فى الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التى يود لو كان مثلها وانما يكتفى بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحت وهما لا يبتان آمالهما فيما يؤلفان من أعمال . ولذلك فالتفسير النفسى هنا هو أن الرجل العقبرى - فنائاً كان أو كاتباً أو رياضياً أو فيلسوفاً أو غير ذلك - هو من الطراز الذى يكتفى بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو رأى لا ينصف الأنر غير المباشر أو غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث فى العالم من تفيرات نتيجة لقراءة الروايات أو الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لا يرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهى أن الخلق ذاته نوع من أنواع العمل فى العالم الخارجى ، وإن الحالم فى يقظته اذا كان يقنع بأن يحلم بكنابة احلامه ، فإن الرجل الذى يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون ان هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يرددهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء - والشعراء منهم خاصة - أنهم يخلطون المدركات الحسية التى تأتيهم عن طريق السمع والصبر ، فقد يرى الأديب للصوت لونا ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكى منه ، لأن عصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع

الحس الجمالى ، فالصور يلنقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع - مهما تكن واسطة التعبير - يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا أن نطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحي » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو في المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفي حالة الوحي تختفى الشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفنى يملأ عليه من خارج نفسه . وما عليه الا أن يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد أن الكاتب أو الشاعر بوسعه أن يستثير الوحي . اذا هو تعاطى كحولاً أو مخدرآ . لأنه بذلك يبرز ما في عقله غير الواعى . ويقول كولردج ودى كونسى انهما اذا تناولا قدرآ من الأفيون انفتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا رائعاً . غير أن الأطباء يؤكدون أن العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول أحد النقاد الذين فحصوا أعمال دى كونسى قبل أن يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة في كلتا الحالين .

ومن الشعراء وبخاصة في العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعاً خاصة لكي يتملكه شيطان الادب فيتكلم أو يكتب الادب . وما اشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكي ينزل عليه الوحي فيصدر أحكاماً دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجد هذه الحالة الموحية في الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط أسرته أو داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلاً لأن الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكياً خيالياً . وكان ميلتون يرى أن ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

(مثل شيللى) من ناحية ، والشاعر الدرامسى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائى (مثل جين اوستن) من ناحية أخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقد يجمع الاديبي بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له في الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نينته يعزون الفن الى الهين ديونيسس وأبولو ، الأول ملهم الموسيقى أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت أو الصناعة أو صياغة الأحلام . وفي هذا الفارق الأساسى بين ادب رومانتيكى وادب كلاسيكى .

وبتأثير نينته يقسم عالم النفس الفرنسى ريبو Ritot الفنايين والادباء الى نوعين : الأول « تشكىلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاتب بتخيل خيالاً « بصرياً » مثل دانتي وآخر يتخيل خيالاً « سمعياً » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لأن المجال يضيق عن عرضها جميعاً .

هذا ما كان من أمر سيكولوجية الكاتب ، أما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الادبى والمراجعات النهائية التى لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى أن نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الاديبي وتكوين القصيدة أو الائر الادبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كرويتسى أن الانطباع والتعبير - عند الفنان - عمليتان متكاملتان تخضع كلتاهما لقدرته على

تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكي يمجّد اللاشعور، والعصر الكلاسيكي يمجّد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكي ذاتياً ، والكلاسيكي موضوعياً وان تكن هناك فروق أخرى بين الاتجاه الرومانتيكي والاتجاه الكلاسيكي لا ينبغي اغفالها .

ويجب أن نذكر أن الخلق الأدبي ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وإنما هو أيضاً طريقة معينة في استعمال الألفاظ وإيجاد ما بينها من روابط ، وإذا كان « تداعي المعاني » صفة من صفات الكاتب الروائي ، « فتداعي الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدي بنا ذلك إلى النظر في خلق الشخصيات الروائية . لاشك في أن بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذات الكاتب ونفسه . ولذلك فإن كثيراً من الشخصيات الروائية ليس في الواقع صوراً من الحياة ، ويقول أحد علماء النفس أن الشخصية الروائية ليست إلا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفتوفيليس وفرتروولهم ما يستر كلها « اسقاطات » في قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالأخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستويشسكي . وقد يبرز الكاتب صفة في نفسه في تصوير بطة نسائية ، ومن الأقوال المأثورة عن فلوير « أن مدام بوفاري هي أنا » .

ومن الطبيعي أنه كلما تعددت الشخصيات التي يخلقها المؤلف وانفصلت أحداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب في مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفني وصلتها بشخصيته إلى مشكلة أخرى في العلاقة بين علم النفس

الاعتدالين : الربيع والخريف . أما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول أن الأديب يستطيع أن يكتب في أي وقت شاء أن هو توفر على الكتابة وانصرف إليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب إلا تحت ضغط اقتصادي وحاجة إلى المال . وسواء أخذنا برأى أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهي أن الانتاج الفني يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وتمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفني : هل طريقة الكتابة لها أثر واضح على الأسلوب الأدبي ؟ هل يهم في شيء إذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواي يعتقد أن الآلة الكاتبة تدعو إلى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها إلى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدعو إلى الأسلوب الفضفاض أو الأسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبي يثبت إحدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يميل على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومن هؤلاء ميلتون ، وكان جيته يبنى العمل كله في ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفني وكلها لا ينتهي بنا إلى نظرية عامة في هذا الصدد . وكل ما لدينا إما طرائق فردية أشار إليها أصحابها مثل الذي خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوير أو اليوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة إيجاد عامل مشترك في جميع حالات الخلق العلمي والفلسفي والجمالي غير أن كل ذلك لم يؤد بنا إلى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبي لابد أن تعود إلى الدور الذي يلعبه العقل الظاهر والدور الذي يلعبه العقل الباطن في الانشاء . وفي ذلك

دي بونالد بهذه العبارة ؟ إذا كان يفترض أن الأدب في أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تماما » فهو لاشك مخطيء فيما زعم . وإذا كان يعني أن الأديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة إذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف وإذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان في ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . أن الكاتب لا مفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت أو حتى في عصر معين من عصور التاريخ . وإذا قلنا أن الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فإننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وأن كان هيجل وتين بريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتد عليها في كتابه التاريخ . فإذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية - كما أشرت من قبل - تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولاً بالكاتب ، وحرفة الأدب والأساس الاقتصادي للإنتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وأيديولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الإنساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في سلوكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فإن دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

والأدب : هل يمكن أن نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمنا أكثر من غيره في باب النقد الأدبي ؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس أثرت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من أثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته ، شأنه في ذلك شأن علمه مثلاً « بالفلك » أو « التاريخ » أي أن الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وإنما هو في صورته المختلفة ، من شعر إلى رواية إلى مسرحية إلى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أيما كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . أن كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكلوجيا ، فهو قد يعرض مواقف ساذجة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكلوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية إذا قيسست إلى قدرته على التركيب وإيجاد التماسك بين أجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالقطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في أدبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه إليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دي بونالد De Bonald « الأديب تعبر عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعني

أيديولوجيته . إذ أن الكاتب كثيراً ما يضع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاتهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو أردنا فعلاً أن نتعرف إلى النظرة الاجتماعية للكاتب ، فإننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك إلى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آرائه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها أهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضايا العصر الذي عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبير الأدب عن الظروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صادقة لأوضاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفذ قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه ، فهو يصدر عن المثقفين الأحرار الذين لا تحكمهم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بدواتهم ويكونون النقابات التي تحفظ لهم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة «الإنسانيين» الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يخشى بأسه ويحسب لقلمه حساب ، حتى وإن كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامة إلى الناشرين الذين بانوا هم وحدهم تقريباً أصحاب الصلة بالقارئ . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

إليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسة أن نبرز مدى ما أسهم به الأرستقراط ، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي أمريكا نجد أكثر الأدباء من أبناء التجار وأصحاب المهن ، وأكثر الأدباء في أوروبا ينتمون إلى الطبقة الوسطى لأن الأرستقراط هناك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعليم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . أما في إنجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الأوروبية لأن الأرستقراط هنا لم يعزلوا أنفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في إنجلترا كانوا - بحكم قانون الميراث هناك - لا ينخرطون في سلك الأغنياء فالمرث كان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في إنجلترا أدباء مثل بيرنزا وكارليل وإنما هؤلاء في الغالب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . أما في روسيا فأكثر الكتاب قبل تشييكوف من أصل أرستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفراد في وضعهم الاجتماعي بمحاولة تذويب الفوارق بين الطبقات ، فظهر الأدباء من أبناء العامة .

من اليسير أن نجمع مثل هذه الحقائق ، ومن العسير أن نحدد دلالتها . هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي إليها الأديب والبيئة تحدد له أيديولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلك لكان شيلي ، وكيثس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضحة لخيانة الأديب لطبقته الاجتماعية . وليس من الضروري - خارج روسيا - أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعية ، أو ولاءه الاجتماعي ، أو

وسرورهم . ولسنا بحاجة الى أن نشير هنا الى أن نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمتشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفي هذه المرحلة ، تظهر أهمية الدور الذي يؤديه الناقد ، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذي يتسيع بين الناس ، واطهار ادباء وخلق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً - وبخاصة في الدول الشمولية - رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت في يدها توجيهه والرقابة عليه . فعظم بذلك دور الأدب في تشجيع الإقليمية والقومية ، والاستراكية أو الشيوعية . وقد تفشل الحكومة في تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات بوسعها أن توفر امكانات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاداعة اتجاهات الدولة ونشر سياستها وتأييدها . وذلك يؤدي بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقترب الفنان من مجتمعه واندمجه فيه .

وبالرغم من أن أذواق الطبقة العليا ومعاييرها في الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا أن العكس كذلك قد يحدث فتنتقل أذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفولكلور والفن البدائي . وليس من الضروري أن يبقى وضع مقاييس الجمال في يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على أن البورجوازية تملك زمام الأمر في الاحكام الجمالية في الوقت الذي بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي في يد الطبقة الارستقراطية .

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذي كان يتحدى النبلاء ولا يبالي ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذي جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزء المادي الوافر الا في القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من أمثال سكوت وبرون أن يفرضوا نفوذهم على الدوق والرأى العام . وكان فولتير وجيته قد أضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله في الفارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارىء بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورترلى » أثر واضح في استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس .

وكان الفلاحون في القرن الثامن عشر يقرأون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل أذواقاً متعددة . وبتنا في العصر الحاضر نجد أدبا خاصاً بالأطفال وأدباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . وأخذت الكتب والمجلات تمعن في التخصص وتبحث في كل حالة عن ناشر هو أيضا من المختصين .

ومما تقدم نجد أن الأساس الاقتصادي للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذي ينوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه في حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من أرستقراط القوم فهؤلاء الأرستقراط ينخرطون في سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى مخالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى في العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين وأذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير اعجابهم

وكذلك تختلف مقاييس الجمال باختلاف الأجيال ، فالتيويخ محافظون والشباب مجددون وباختلاف الأجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنساء الى السطحية ، وفي الأدب - كما في الأزياء - طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغير والتبدل وبخاصة في عصرنا الحاضر الذي تتغير فيه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضاً بين أهدافه وأهداف المجتمع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضاع . ينشأ نوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع في أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قرية جرينتش في نيويورك وهي ظاهرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التي بذلت فان العلاقة بين الانماج الأدبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اعتماده عليهم ، فكثير من الكتاب ينجح في خلق جمهوره الخاص . وكل كاتب - كما يقول كولردج - عليه أن يخلق ذوقه الخاص الذي يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحسب بل يؤثر فيه أيضاً . فالفن لا يكفي بمحاكاة الحياة بل يحاول أن يشكّلها كذلك ، وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات في القصص التي قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التي ارتسمت في ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمته بالطريقة التي روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت في « آلام فرتر » لجيته أو في « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن

نحدد تماماً تأثير الكتاب في القراء ؟ هل من الممكن أن نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غير فعلاً أديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاً عاملاً من عوامل الإصلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء في إنجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المرأة الصغيرة التي أسعلت الحرب الأمريكية » بكتابتها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التي أشعلتها مسز ستو ؟ وكيف أثر همنجواي وفوكنر في فرائهم ؟ والى أى مدى كان تأثير الأدب في ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك في أن الروايات التاريخية لوانتر سكوت قد فعلت فعلها في تقوية الكبرياء الوطني عند أهل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع أن نقول دون أن نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه في سداجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جدية من غيره من القراء المتسعين المحترفين . غير أن كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو استطلاع للرأى على طريقة علمية ، ولكننا يجب ألا نقلل من شأن الخبرة والتجربة في هذه الامور ، على أن يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء في مختلف الأمم ، ولا يقتصر على قلة من القراء لا يمكن أن تكون خبراتهم حكماً صحيحاً .

ان أكثر الطرق شيوعاً - على كل حال - في دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلك التي تتناول دراسة الأعمال الأدبية ذاتها باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصوراً للواقع الاجتماعي في العصر الذي ظهرت فيه . ولسنا نشك في أن الأدب يمكن أن يمدنا بالصورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

حياة الاقطاعيين في روسيا. واذا قرانا تشيكوف ارتسمت في أذهاننا صور واضحة عن التجار والمتقنين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير أن أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما أننا يجب أن نأخذ في الاعتبار طريقة الكاتب في معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهتم بتسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتوري ، أو خيالي رومانتیکی يُمجد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات نعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عند محاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الألماني كون برامزت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وأنواع سلوكها - كما وردت في القصص - على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلاً - لا يستطيع ذلك إلا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدّها من مصادر أخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فإن هذا العالم الألماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس - مثل صراع الطبقات ، وكرهية اليهود - يصورها الأدب بطريقة أفضل من أية وسيلة علمية أخرى ، بشرط أن نفسّر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفي العصور القديمة كانت المادة الأدبية تقريباً هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ، تعاوننا على

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الإنجليزي « أن الأدب يتميز بأنه يسجل ملامح العصر بأمانة وإخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده - وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى - أن الأدب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة في أن كثيراً منا إنما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليس ، وجزورزي ، وبلزك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كاتربري لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي في عصره . كما أن شيكسبير في مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون في كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد اليزابيث ، واديسون وفيلدننج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة في القرن الثامن عشر . كما أن جين أوستن تصور أعيان الريف وقسس القرى في مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وثاكري ودكنز يصورون العصر الفكتوري . ويصور جزورزي وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة في المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية في أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة في فرنسا ومنهم بلزاك وبروست ، وغيرهم في روسيا مثل ترجنيف وتولستوي الذين أعطونا صورة واضحة عن

هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب في موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وإن كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فإن الباعث على كتابة الأدب وتولين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع الى مصدر واحد - لا يمكن أن يكمن مثلاً في العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا في « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا في وسائل الإنتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كنير من التغير والتطور في القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، في حين أن وسائل الإنتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة .

وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والإنتاج الأدبي في أي عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي في القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين في الروايات الإنجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجولي ، وشارلوت برونتي ، في أربعينيات هذا القرن .

إن الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي في هذا البلد . وإن كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادي الذي خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهوموم الاقتصادية . ولكننا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادي مثل هذا النبوغ

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدي بنا الى معرفة تاريخ بعض الافكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً الى الخيانة والى الربا ، ونذكر في هذا الصدد صورة شبلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأي السائد عن اليهودى المراهب .

نم ألم تقدم لنا الكوميديا الانجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الارستقراطية المنحلة المستهتره في بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصبغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة في واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات في ذلك الحين .

إن الأدب يظهر في وسط اجتماعي ، وفي بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » النافذ الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط الى وسط أو من بيئة الى أخرى .

فدراسة الوسط اذن هي أهم ما يعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولفوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية في البلاد التي يظهر فيها ، لأن

الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة واحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة في هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrici الذي بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماماً ، وينكر وجود اية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas متلاً « أن الأفكار في الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غضون الشعر الا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر الا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه في ذلك اليوت الذي يقول ان دانتى نفسه او شيكسبير ذاته لم يعطنا فكراً جديداً . ونحن نشارك بوس واليوت الرأي . وبخاصة في الشعر الغنائي ، وليس ما في الأدب المحض من فلسفة الا افكاراً بدائية أو احكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليقه . وكثيراً ما تكون الحكمة التي نستخلصها من عمل أدبي مصاغة في عبارة موجزة ، أو في بيت من الشعر ، وليس أشد خطأ في النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . ان ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء في الأدب .

اننا لا ننكر أن الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير في خط مواز لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم الى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه ان الأدب تعبير مباشر عن فكر الانسان . وانما الأصح ان تأخذ في هذا الموضوع بنظرية لافجوى Lovejoy فيما أسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفى بحث وفكر

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير انجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل ان تراجيدياته لتنم عن حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليزابيث . بل ان ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن ان يقارن بأدب اليونان في عمقه وجماله وقيمه . وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون أو ادباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك — على احسن الفروض — رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير أو الأدب كهواية أو زيادة .

وأخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ان الأدب لا يمكن أن يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل ان اهدافه جمالية بحث ، والجمال وحده هو الذي يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على أساس انه شكل من اشكال الفلسفة . وأنه لا يبدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الأدبية ليستنبطوا ما فيها من أفكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال

وليس من شك في أن الأدب الانجليزي يعكس في كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثير شيكسبير بافلاطونية النهضة كالخطاب الذي جاء على لسان يوليسيز في مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك في تأثر ميلتون بالمذهب الاخلاقي والفلسفة الدينية السائدة في عصره مما أخذ صورة نظام كوني كامل في « الفردوس المفقود » ، ولا مرأى في أن شعر دريدن يشرح الجدل الديني والسياسي لعهد ، كما أن مقال بوب « عن الانسان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراي أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقد ضمن كتابه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج - من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين - فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً في عمق شديد لآراء كانت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانت .

وفي القرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراوننج عن الصراع بين الدين والعلم فيما نظما من شعر . وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التي سادت في ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوبنرن وهاردى ، واطلع برناردشو على نيتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما إلى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد في الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع أن نسوق الأمثلة نبرهن بها على تأثير الأدباء الانجليز بالفلسفة ودراستهم لها .

ولو ألقينا نظرة على الآداب الاخرى للمسننا كذلك في وضوح تأثير الأدب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله الى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثير رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفي ألمانيا تلمس

علمي ، واصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة ، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين في المجال الفلسفي ، أما تلك فتشمل كذلك صفار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة أيضاً لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وإنما تتابع كل فكرة مفردة ، أي أنها تفتت النظم الفلسفية الى أجزائها الصغرى التي تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث في النظم والكتليات . والأدب في طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى في الأدب الا صورة « مخففة » من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الأدب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفي يلقي ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التي ترى أن الأدب وما اليه عناصر تصدر عن اللاوعى ولا يمكن أن يعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التي تصدر عن الوعى المحض . ولعل في الأخذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز في الدراسات الأدبية التاريخية على اللغات المختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نص شعري ، أو عبارة أدبية خصوصاً اذا كان الكتاب من أمثال باسكال وأمرسون ونيتشه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للانسان . وليس تاريخ النقد الأدبي الا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندما يكون النقد نظريات عامة لا تنقيد بنصوص أدبية معينة في عصر من العصور .

يجيبون في قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك في كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التي بذلها النقاد لبحث آراء الأدباء والشعراء في مشكلات حيوية بعينها ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، إلا أنه مما لا شك فيه أن معالجة الأدباء لهذه الموضوعات تستند إلى الاحساس والانفعال ولا تركز على العقل والفكر ، وتأخذ المعايير الجمالية في الحسبان دائماً .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأدب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الأدباء أنماطاً ، فمنهم الموضوعي ، ومنهم المثالي ومنهم الخيالي طبقاً للفترة الزمنية التي ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والأدب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التي تسرى في الفكر والفن والعقائد والأزياء وفي كل مرفق من مرفاق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة في فترة ما تستند إلى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحي الحياة — مثلاً — في العصر الرومانيكي متصفة بالاغراق في الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً في الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه في البحث هو في حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقلانيين أنفسهم ، أما الباحثون من الأدباء فلا يسايرون النظرية إلى كل هذا الحد البعيد ويرون في كل عمل أدبي تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

ناتير كانتت في شيلر ، وأفلوطين وسبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون دستويفسكي وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدد في الآداب الأوروبية التي تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفي بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست في إبراز هذه العلاقة أو اثباتها ، إنما المشكلة تتمثل في سؤالنا : إلى أي حد يكون ترديد أصداة أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ وإلى أي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفي متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر إلى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفي ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة أكبر لأنه أعمق فكراً وفلسفة ؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى أكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الإنسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحول شيلي في تفكيره من المادية إلى المثالية الأفلاطونية يجعله في النقد الأدبي تحولاً نحو الأفضل ؟ إن هذه البلبلة في التفكير مبعثها العقليون ، ومرجعها إلى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن وإلى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر .

لقد قام الكاتب الألماني رودلف أنجر Rudolf Unger يبحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلي في الحكم على الأدب وقال : « إن الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة إلى شعر وتصوير ، وإنما هو تعبير عن نظرة عامة إلى الحياة » . نعم إن الشعراء — كالفلاسفة —

بحيث لا يتمثلها الكاتب فنبقى قلقاً غير مهضومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الإلهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي ينقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الإلهية أو الجزء الأول من فاوست . يقول كروتشي عن الجزء الثاني من فاوست « ان الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصلية وتهبط قيمته الفنية » . ان الأفكار اذا لم « تتمثل » (أي تصبح جزءاً لا يتجزأ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب الى افساد العمل الفني منها الى الارتفاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهوماً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فان الشعر الفلسفي ليس الا لوناً واحداً من ألوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . ولن يكون الشعر بديلاً عن الفلسفة ، فكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضع الشعر الفلسفي - كغيره من ضروب الشعر - الى الحكم عليه لابقية ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الأدب والفنون الأخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الأخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء في بعض الأحيان يسنوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هذه الفنون ذاتها موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الفوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي الى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضارة من الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ، أن يبذلوا الجهد في التعرف الى الوسائل التي تتسرب بها الأفكار فعلاً الى نصوص الأدب . ولا أعني بذلك ورود الأفكار - كأفكار - في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الأولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وانما أعني اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وانما تسمى رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانهما وتجميلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو بأسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت ، وكما فعل دوستوفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

واتاً لتساءل - برغم هذا - هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الاخوة « كارامازوف » لدستوفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ ان المضمون الايديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، انما الغرض منه ان يريد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند الى فكر ، وانما على حبك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الثاقب النظري يعمق رأى الفنان ويوسع المجال الذي يصل فيه ويجول . غير أن ذلك ليس معناه أن الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في إبراز جمال الفن اذا أثقلت فيه الايدولوجية

الى تصوير فعلى أو نحت ، وإنما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذي يسعى الى تحقيق ما بتركه النحت من انطباع لا بد أن يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذي توحى به الى القارىء .

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بعينه . ومنهم من يعتنق مذهباً في التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) ويطبقونه في آثارهم الأدبية .

أما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن السعر يعتمد على الإيقاع والتنظيم في أوزانه وقوافيه ، ولكنة مهما برع في ذلك لن يكون له في هذه الناحية أثر الموسيقى تماماً . وهناك من القصائد ما كتبه الشعراء بقصد إضافة الموسيقى إليها بحيث يسير والفنان معاً جنباً الى جنب كما يحدث في الاوبرا . وفي هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذي كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمني طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، أى أن العمليتين الفئيتين لم تتما في وقت واحد . وكذلك الشعر الفئائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد أن يتمشى مع الحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فإن الشعر اذا سما وأصبح قوي البناء قلما يصلح للفناء ، أو يصلح لأن نسايره الموسيقى ، لأن الشعر الفئائي شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذي تعنى به « شوبرت » . بل أن الشعر اذا كانت له قيمة أدبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث « لعطيل » لشيكسبير .

الشاعر بنظرية خاصة في الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التي جاءت في شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء في القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة . وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزي كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » أثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مطلع على الأدب الانجليزي أن فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات في الشعر . وقد كان مالارمي يستوحى في كتابته المتحف الوطني للتصوير في لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد في صور فنية معروفة . وليس من شك في أن لكل شاعر نظريته في فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم في الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقد الا في السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والفناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى في الأخراج المسرحي ، كما تعاون الشعر والموسيقى في فن الفناء .

وراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أي أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان أن يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقد لا يعجبهم هذا الخلط في الفنون الا أننا لا ننكر أن الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح في ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر - مثلاً - بهذه المحاولات

في أوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمرامير
ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضاً صحيح
فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى
مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك مشابه لا ينكره أحد بين آثار الفنون
المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة
قد يحدثان أثراً نفسياً واحداً كالمرح مثلاً
تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه
عندما تشاهد صورة منظر طبيعي « لوانو »
أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف في المفارقة بين علاقة القديم
بالحديث في فن الموسيقى وفي الأدب ، فائسر
الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود
بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . أما
الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود
ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر في بعض الحالات مصوراً
يؤدي الفنين في وقت واحد ، مثلما كان بليك
أو روزيتي ، يبد أن وسائله التقنية في الفنين
مختلفة - وقد صور ثاكري « بيكي شارب »
باللون وبالقلم ، والصورة في الفنين لشخصيتها
قليلة الشبه ، وهناك أيضاً تباعد ملموس بين
ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من
نشيد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » في
العمل الفني له تقاليد راسخة شكلها الماضي
فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر في طريقة
تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل
أو يتصور بعقل عام متحرر من أثر المادة التي
يستخدمها ، وهي « الوسيط » .

والأجدر بنا في هذا البحث ألا نتناول
الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن
تقارن الفنون بعضها ببعض على أساس خلفيتها

الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك
فيه أن هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب
تتغذى جميعاً منها في وقت معين ومكان معين ،
واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعاً ،
ولكننا نخشى أن يؤدي بنا المغالاة في هذا الاتجاه
الى أن نتجاهل العوامل الفردية التي كان لها
أثر في عمل الفنان . من تلك العوامل الطيقة
الاجتماعية التي ينتمى اليها الفرد . فللرواية
الأدبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة
جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل
اولئك قد يكونون في أمة واحدة . واذن فللخلفية
الاجتماعية أثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك
أثرها في جميع الفنون على السواء . ومن ثم
فلا ينبغي لنا أن نفترض أن الفن والفلسفة في
عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية
وراء كل منهما . وقد سبق لنا في هذا المقال
أن فندنا النظرية الألمانية التي تقول « بروح
العصر » أو « تاريخ الفكر » الذي يسرى في
جميع ألوان النشاط الذهني في كل فترة من
فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التي
تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة
لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت
موضوعاً بكاملاً يكاد لا يمسسه أكثر نقاد الفن ،
ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة
ملموسة .

ومن الواضح أن أهم جانب من جوانب
المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس
تحليل القطع الفنية ذاتها ، أي العلاقة القائمة
بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ
صحيح للفن ، وبالتالي تاريخ دقيق للمقارنة
بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد في تحليل الآثار
الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية
القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

والفنون الأخرى في كل عصر من العصور - بين « المملكة الحسناء » مثلاً للشاعر الإنجليزي سبنسر وأية كندراية غوطية ، كما أن سبنجلر في محاولته إيجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون في ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفي القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفي » Rococo وهذا أدب « خيالي » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطي ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكي أو واقعي أو تأثري ، أو تعبيري أو غير ذلك .

ولعل أقرب المصطلحات في تاريخ النقد الفني إلى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الأخرى هو التقسيم الذي كاد أن يستقر وتأخذ به أكثر الشعوب في دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي المهلهل المفكك ، بين فن تشكيلي وآخر تصويري .

غير أنا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم إلى كلاسيكي ورومانتيكي ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فحياناً نجد أدبا رائعا وفناً تصويرياً أو نحتياً متخلفاً . ولقد تطور فن الكاندرية في وقت لم يكن هناك فيه أدب انجليزي يذكر . كما أن الأدب والفنون الأخرى تسمو أحياناً بين أمة من الأمم مع بقاء الموسيقى فيها في حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكي من قديم في حين أن الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف إلا في القرن الثامن عشر . ومن المعروف أن الأدب العربي بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية في حين أن فن النحت ظل متخلفاً لأسباب ثقافية أو دينية .

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها . وليست لدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين أثر أدبي وآخر موسيقي أو تصويري . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة في أسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشي في هذا الصدد أن العنصر المشترك بينها جميعاً هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الأنواع والأنماط في الفن . ولكن هذا الرأي لا ينفعنا في شيء لأنه يجعل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الأجمال الذي لا يفيد يقول جون ديوي : « أن الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها في كل تجربة » ، ويقول « جرين » أن العامل المشترك في الفنون جميعاً هو النغم أو الإيقاع ، ولكن هل من اليسر أن توازن بين النغم في قطعة موسيقية والنغم في بهو من أبهاء الأعمدة مع وجوده قطعاً في كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين في هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الأستاذ في جامعة هارفارد الذي حاول في كتابه « القياس الجمالي » إلى حد كبير - إيجاد أساس رياضي مشترك للأشكال الفنية البسيطة والموسيقى . وحول نظم الشعر إلى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس في الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، وإذا نحن أخذنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التي تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الأخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون في « القياس الجمالي » أقرب وأقوى .

والرغبة في الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم في تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه في الأسلوب بين الأدب

وحركته الخاصة ولكل منها معاييرها الخاصة
برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقد أن
يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن
المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها
على حدة . ولقد حاول ذلك أرسطو في الأدب
في كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة
بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث .

واذا ما تمت دراسة حركة التطور في كل
فن على حدة تبدأ محاولة جديدة ليجاد العوامل
المشتركة في تطوير جميع الفنون ، على ألا ننسى
أن هذه العوامل المشتركة لا تنفي وجود العوامل
الخاصة التي يتميز بها فن عن فن .

والشعر على وجه الإجمال يسبق في تطوره
الموسيقى . وفي بعض الأمم يبرع الفنانون في ضرب
معين من ضربوب الفن ، في حين تجذب هذه الأمم
وتبقى في مرحلة التقليد أو الاستعارة في باقي
الفنون . ففي عهد اليزابيث ازدهر الأدب ازدهاراً
عظيماً وبقيت الفنون الأخرى متخلفة . وإذا
كانت لكل أمة روحها فلماذا تظهر هذه الروح
في لون من الفنون دون الألوان الأخرى . فعند
ظهور حركة التطهير في إنجلترا حدث اجذاب
في فن التصوير لم يقابله مثله في فن الأدب .
ان الأصح أن نقول ان لكل فن من الفنون
المختلفة - التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب -
تاريخه الخاص به في تطوره ، وبناءه الخاص



الزراعة بدون تربة

ترجمه : عبد الرحمن سلمان

سيئة بالنسبة للاسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد اثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكى فى الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة فى صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير فى تطوير هذا الاسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التى تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند ففدانه من المحلول . وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الاولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب .

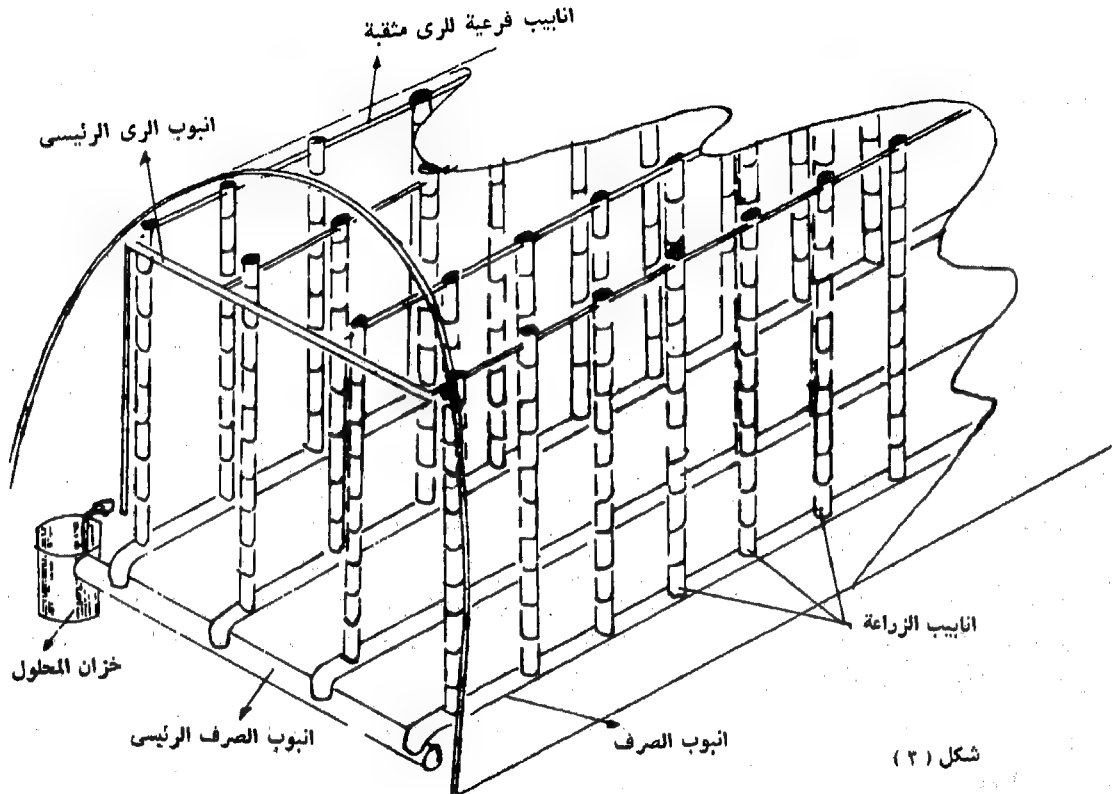
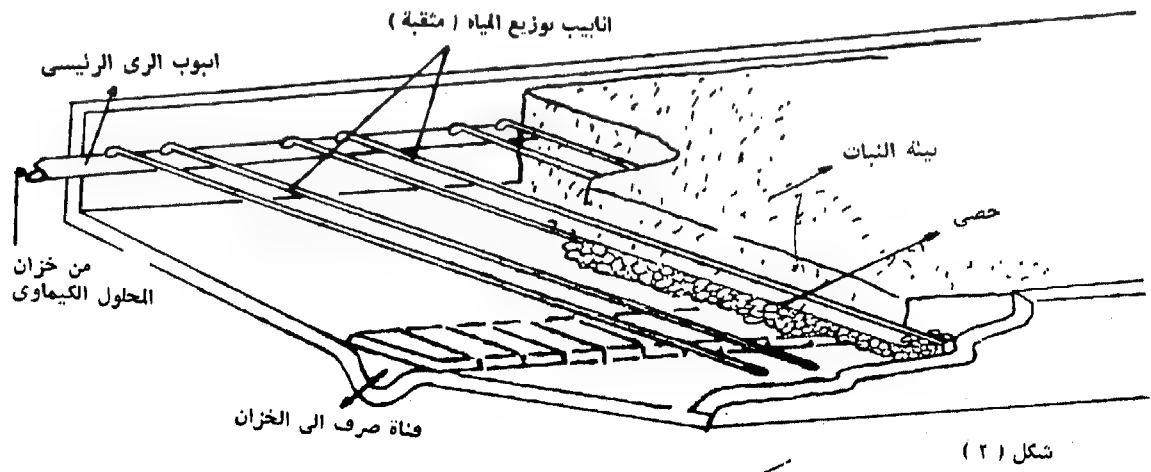
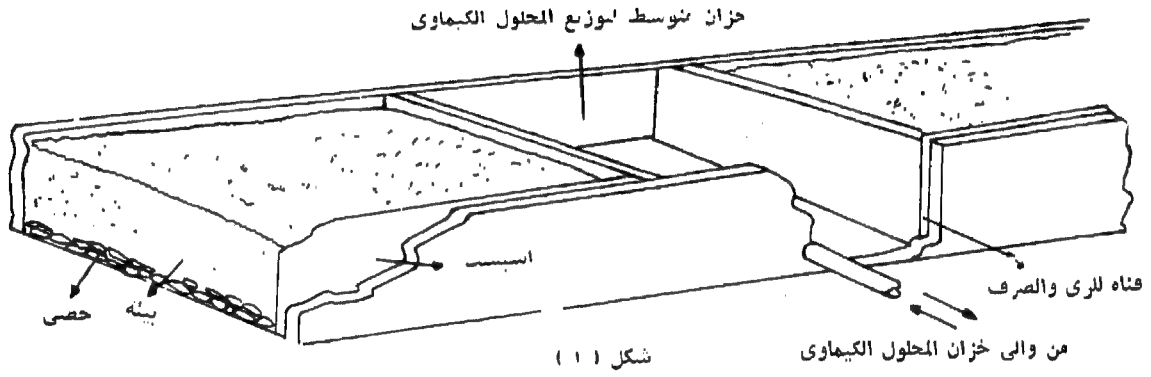
ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أنشئ معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .

لقد أثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جيريك ((عالم الفسيولوجيا الأمريكى)) أسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تفذية الثبات ونموه .

وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعية الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراعى معها للقارىء أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وأن يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدى الى ردة فعل





منظر من الداخل لنباتات الطماطم في حقل الزراعة بدون تربة (صقلية)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة في بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً في هذا المجال ، إذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ ألف متر مربع ، ويلى اليابان جزيرة أوروبا حيث تزرع شركة شلل للبتروك ما مساحته ٦٠ ألف متر مربع ، وفي إيطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ ألف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً في جزر كناري وجنوب أفريقيا وكندا كما يقوم الاسطول الأمريكي بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفي الفواصات ولربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسان أن يعيش هناك .

*** طرق الري المتبعة في الزراعة بدون

تربة (Hydroponics)

١ - الري الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مائنة كالفيرمكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الأحواض خزان يحتوى على المحلول الكيماوى . ثم يضخ المحلول من الخزان الى أسفل الحوض حتى يمتلىء حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .



أحواض للزراعة بدون تربة . في محطة التجارب الزراعية بالكويت .

٢ - الري السطحي

١ - الري الباطني

٣ - الزراعة الهوائية Airoponics

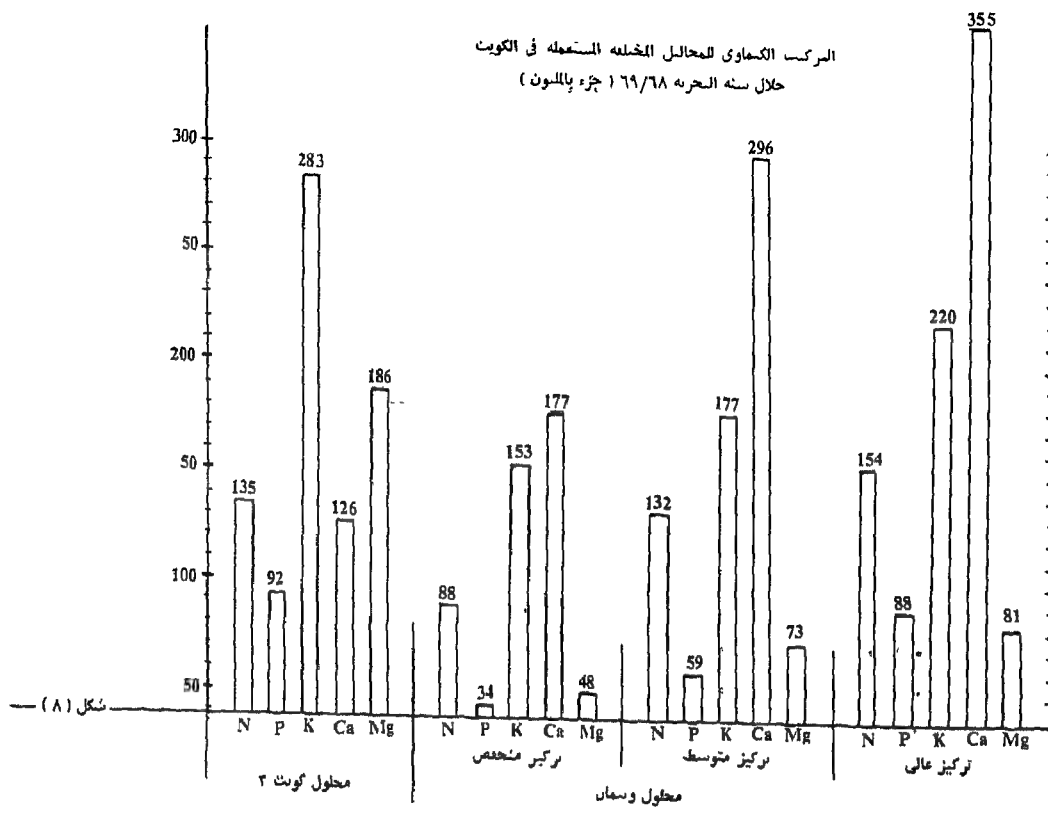
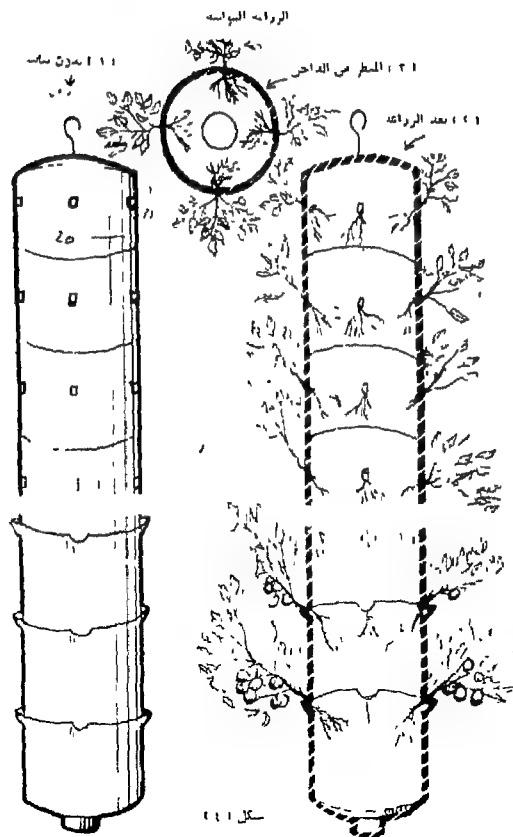
وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الأسفل (الأخير) ويوضع فوق الجزء الأول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع في الأعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل أجزائه ، وما أن يصل الجزء الذي زرع أولاً الى أسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .

تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودي ، ويحتوى كل عمود على عدة أجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٣) . توضع النباتات في فتحات خاصة في الأجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع في كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يضخ المحلول الغذائي في الانبوب من الأعلى .



الزراعة الهوائية في لاتنا بإيطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع

الزراعة بدون تربة



والكبريت . بالإضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صفري مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدوم وغيرها .

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الأساسية الكبرى وهي / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكالسيوم والمغنيسيوم

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت في الكويت .

* محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ	٠/٥٨٨	٥٨٨ و .	غرام / اللتر
بوز ب	٠/١٢٦	و .	» / »
كا (٢) ٠ ٢ يد أ	٠/٣٩٦	و .	» / »
كا (يد ب ك ب أ) ٠ ٢ يد أ	٠/٣٧٦	و .	» / »
مغ ك ب أ	٠/٩٢٣	و .	» / »
يد ز أ (٣٨٠ م)	٠/٠٣٣	و .	» / »
يد كل (١٦٠ م)	٠/٠٢٥	و .	» / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	و .	» / »
* مجموع التركيز	٢/٤٨٥	» / »	

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : -

ز	فو	بو	كا	مغ
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦
١٢٤	١	٣	١٣	٢
% ١٦	% ١١	% ٣٥	% ١٦	% ٢٢

* محلول « ويتمان » Whitman Solution

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ	٠.١٢	٠.١٨	٠.٢١
بوز ب	٠.٢٤	٠.٢٤	٠.٣١
كا (٢) ٠ ٢ يد أ	٠.٦٠	٠.٩٠	١.٠٦
كا (يد ب ك ب أ) ٠ ٢ يد أ	٠.١٤	٠.٢٤	٠.٣٦
مغ ك ب أ	٠.١٨	٠.٣٦	٠.٤٠
مغ ك ب أ	٠.٢٤	٠.٣٦	٠.٤٠
عناصر ثانوية	٠.٠١٨	٠.٠١٨	٠.٠١٨
** مجموع التركيز	١.٥٣٨	٢.٢٩٨	٢.٧٥٨

* - النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كـا	مغ
- التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨
	٢٦	١	٤٥	٥٢	١٧
	٪١٧	٪٧	٪٣٠	٪٣٥	٪١١
- التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣
	١٨	١٢	٢٤	٤٣	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٢	٪٤١	٪٩
- التركيز العالي	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١
	١٩	١١	٢٨	٤٢	١
	٪١٧	٪١٠	٪٢٥	٪٣٨	٪٩

* العناصر الأساسية الصغرى

كسلات الحديد	غرام/التر	٠.١
كبريتات المنغنيز	» / »	٠.٠٣
حامض البوريك	» / »	٠.٠٥
كبريتات الزنك	» / »	٠.٠٠١
كبريتات النحاس	» / »	٠.٠٠١

يمكن لجميع أصناف النباتات أن تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد أمكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والأزهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : -

الخضروات : الطماطم - الخيار - الخس - الباذنجان - الفاصوليا - الكوسا - البازيلا - البقدونس - السبانخ - وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ - الشمندر .

أشجار الفاكهة : التوت الأرضي - العنب - الموز - وغيرها .

الأزهار : القرنفل - الجلاديو لا - الورد - وغيرها .

❖ المقارنة بين الزراعة التقليدية والزراعة

❖ بدون تربة

أ - نتيجة لنمو الخضروات والأزهار المستمر في حالة زراعتها بالطريقة التقليدية تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة أما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب - تضاف المواد العضوية للتربة قبل زراعتها في حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات اما في الزراعة بدون تربة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

ج - من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية في الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة مكافحة .

د - يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول في زراعة نباتات جديدة ، أما في حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة (الكويت) .

هـ - يزرع عدد أكبر من النباتات في المتر المربع الواحد في حالة الزراعة بدون تربة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٢٥ ضعفاً فتكون تبعاً لذلك تكاليف الانتاج أكثر انخفاضاً عنها في الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم في محطة التجارب الزراعية بالكويت

*** ويتضح من الجدول التالي المقارنة المشار إليها وكما تنطبق على الأحوال في أوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م ^٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
— الزراعة التقليدية في الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
— الزراعة بدون تربة	٣٢-٣٩ كغم	٧٠ ليرة ايطالية	سنة اشهر
— الزراعة الهوائية	٦٠-٨٠ كغم	٢٥-٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نعطى فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه في ايطاليا :

الأرض الغربية من المتروك (وتصب هذه المياه في خزان يتسع الى ١٠٠٠ م^٣ والذي يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق أنابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الأنابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى اصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عملية الري يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب في الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما ففده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الري .

ومن الأدوات المكتملة للمشروع ما يلي :

— جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

— يقع هذا المشروع في صقلية وهو أكبر مشروع من نوعه في أوروبا هذه الأيام ، انشئ المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونبكس في صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد انشئ المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأي نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٢٥٠.٧٠٠ م^٢ زرع منها ٢٤٧.٠٠٠ م^٢ واستعملت طريقة الري السطحي هذا ويتخلل المساحة طرفات صغيرة لأغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما ينخللها طرقات لمرو العربات مساحتها ٢٢٠.٠٠ م^٢ . ويغذى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومتبنة على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠ ٪ من المساحة . ويحاج مياه الري بواسطة أنابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه في

نعمد الدورة الزراعية على حاجة السوق
ومن أهم الاسواق التي يزودها المشروع
مليلي :

- كائنا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع
وتزود بالنانجات بواسطة السيارات الكبيرة .

- روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل
بواسطة عربات السكة الحديدية .

- ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل
أما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

*** تبدأ الدورة الزراعية في سبتمبر

ينقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ
الانتاج في نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى
يونيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

*** اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

- ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة
وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث
يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

- الري : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين
الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار
الرطوبة في الأحواض .

- العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل
ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض
والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة
وتعبئتها .

*** ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الاساسية للمشروع ٥٠٠ مليون
ليرة ايطالية أى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر
الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن
وتوزعه على المسلحة الكلية . وتعمل هذه
المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويروى
الواحد منها ب ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

- تجهيزات خاصة بالكيماويات الزراعية
وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها
٢٢٤٠٠ وتشتمل على ما يلي :

* غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم
ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد
وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة
النسبية .

* غرفة الطاقة الكهربائية والمحنوية على
مولد كهربائى احتياطي للطوارئ .

* مستودعات للأسمدة الكيماوية ، أوعية
التغليف ، المواد والعربات .

* غرف استراحة للموظفين والعمال
تشمل جميع المرافق .

* سكن الموظفين الدائمين .

* جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط
بجميع مرافق المشروع .

*** اما عدد العاملين في المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً ١

رئيساً للمشروع (مراقباً) ١

مساعداً للمراقب ١

عمالاً (رجالاً ونساء) ٢٥

الزراعة بدون تربة

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج	السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية	دولار
سبتمبر	بداية الزراعة			
اكتوبر	—	—	—	—
نوفمبر	٢٠٠	٩٠	١٨ مليون	٢٩٠١٦
ديسمبر	٢٥٠	١١٠	» ٢٧٥	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠	١٢٠	» ٣٠	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠	١٤٠	» ٣٥	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠	١٨٠	» ٤٥	٧٢٥٤٠
ابريل	٢٥٠	١٤٠	» ٣٥	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠	٩٠	» ١٨	٢٩٠١٦
يونية	٥٠	٥٠	» ١٢٥	٢٠١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طنا				
٢٢١ مليون ليرة ٣٥٦٢٥٢ دولاراً				

مصرفات المشروع

* مصرفات مباشرة :

العمال (٢٩ شخصا)	٣٥	٣٥	٣٥	٥٦٤٢٠	دولار
مواد كيماوية	١٦	»	»	»	»
وقاية المزروعات	٢	»	»	»	»
تدفئة	٥	»	»	»	»
طافة كهربائية	٥	»	»	»	»
أدوات	٥	»	»	»	»
صيانة	٣	»	»	»	»
مصاريف متفرقة	١/٢	»	»	»	»
نقلات	٢٢	»	»	»	»
عمولة (٧٪)	١٥	»	»	»	»
** المجموع					
١٠٩ مليون ليرة ايطالية ١٧٥٧٠٨ دولار					

* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪ ٥٢	٥٢	٥٢	٥٢	٨٣٨٢٤	دولار
مجموع المصروفات	١٦١	»	»	»	»
مجموع الواردات	٢٢١	»	»	»	»
* الربح	٦٠	»	»	»	»

وهذا يساوى ١٢٪ من رأس المال المستثمر .

العراق سنة ١٩٦٦ - الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه في اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتي بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجية للزراعة بدون تربة في الكويت ٢٠٠٠٠ متر مربع وهي واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صمم هذه الوحدة في الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل في هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحي وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية في صقلية مع اختلاف في الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية في الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية في صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية في الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠٠ م^٢ وهي مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الأنابيب البلاستيكية موزعة على سطح الاحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتي يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة في فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية في الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر في الوحدة غرف اخرى للخن والتعليب وغيرهما .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالي ٥١ م في الظل وعدم توفر مياه الري وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية في الحقل أمراً صعباً وخاصة في فصل الصيف .

ومن أهم العقبات التي تحتاج الى حلول ما يلي :

١ - الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التي تحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ - الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ - عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

✽ وقد كان لاكتشاف النفط في الكويت وتطور الصناعة اثرهما وفي مدة وجيزة على خلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه اكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية في الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لاسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا في

انه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التي يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة في الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً في يد الانسان في كفاحه من أجل التحرر من الجوع في العالم .

ومن المتوقع ان يكون الانتاج في وحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التي تمر بها ما معدله ٣٢ - ٣٥ كغم من الطماطم في المتر المربع الواحد اى خمسمائة طن في السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة - التقليدية - ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما

	موعد الجني		الانتاج			الفواكه		المعدل	
	التاريخ	عدد الايام	كيلو غرامات	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	المعدل بالايام	العدد	النسبة المئوية من عدد الفواكه	وزن الفواكه	
النباتات ٢م	نوفمبر	٢٨	١٣٣٥٠	١١	٠.٤٧٧	١٣٥	١٥	٩٩	١٤٣١
	ديسمبر	٣١	٢٩٩٥٠	٢٥	٠.٩٦٦	٢١٥	٢٥	١٣٩	١٩٦٦
	يناير	٣١	٢٢٣٧٠	١٨	٠.٧٢٢	١١٨	١٤	١٩٠	١٧٢٢
	فبراير	٢٨	١٧٩١٥	١٥	٠.٦٤٠	١٠٩	١٣	١٦٤	١٥٧٧
	مارس	٨	٣٨٤٠٠	٣١	٤.٨٠٠	٢٨٣	٣٣	١٣٦	١٢٣٩
٢١									
	المجموع	١٢٦	١٢١٩٨٥		٠.٩٦٨	٨٦٠		١٤٢	٣٩٢٥

الكويت - السنة ١٩٦٨ - ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج في قطعة واحدة مساحة ٤٥ ٢م

(١) الطب الروماني

عرض وتحليل: دكتور بول غليونجي

ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريق في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الاصلية بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بـمميزاته .

ويزيدنا رغبة في هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سيركليفورد البوت : الطب الاغريقي في روما **Greek Medicine in Rome** ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) أي أن الموضوع أهمل ٤٨ سنة .

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما أصاب طب روما الأباطرة من الإهمال وقلة التقدير في أغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهليني . وتطلق لفظة هيلينستي Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها في عهد أفلاطون وابقراط وأرسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما أصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فنوح الاسكندر (٣)

١ - يتناول هذا المقال بالعرض والتقد كتاب :

Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.

المؤلف من ٢٣٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و ٨٠ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذي جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ - أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ - ٣٧٥ ق.م) ، أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) .

٣ - الاسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) حاول صب العالم في قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والاسيوية ، وقد عمكت الحضارة الاغريقية - نتيجة لفزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته - كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

٤ -

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمي في هذا العهد وانحلال أخلاق الأطباء ، ورد هذا في الباب الأول من مؤلفه في النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة وأطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الأسباب الاولى او الى النظريات العامة .

الإ ان العالم الإيطالي باتزىنى (٦) دافعاً عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيراً على الاتجاه الذى لا يرى في حضارة إيطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في إيطاليا الا على انها أعمال اغريقية ، وأوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشأن في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب ، ونخطيء في تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند في ذلك الى حجة ببولجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الايطاليوطي Italiot ، أى الإيطالى المهجن وهو الذى نشأ من تزاوج العناصر الإيطالية الأصلية بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزحت من اليونان الى شواطئ إيطاليا في خلال فترتين : احدهما في القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن

ق.م ، فكان بذلك مختلفاً عن الاثنين وان كان كل من الرايين طبع فيه طابعا عميقاً، فتطعمت اغريقيته بمميزات جديدة ، تجلت في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية، وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآلياتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولع بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركب المادة وكلها مشاكل ثلاث ميل الايطاليين الى نواحي الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم أمثال بلوتارخوس أدركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعتة باتزىنى بأنه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الإيطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (في اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب في إيطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى في بحث طب أى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان أول سكان إيطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة او المبادئ ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير أنهم - على سبيل المثال - اعتقدوا بادىء ذى بدء بأن الرماح هى قوى روحانية، وبالتالي بأن الآلات الطبية هى القوى

٥ - Galen الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ - ٢٠٠ م) درس في برجامون بآسيا وفي أزمير وكودنتوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيباً للمصريين في برجامون فشاهد جروحاً كثيرة وجنى منها معلومات تشرحية قيمة ، ثم عمل في روما أول مرة من ١٦٢ - ١٦٦ م . واستنداءه اليها الامبراطور ماركس - اورليوس مرة ثانية سنة ١٦٩ م . ويغلب اللان انه توفي في روما ، صنف ألفة بقرارة ، وأمتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته أكثر موسوعة في الطب الكلاسي .

٦ - Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medicina, XIII, 6, P. 59.

٧ - Grecia Magna أى اليونان الكبرى ، أطلقت على جنوب إيطاليا حيث انشأ المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .

٨ - Plutarch (٤٦ - ١٢٧ م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة في أثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما في الشرق ، ثم انشأ مدرسة بمسقط رأسه ، وبعد سنة ٩٥ م . أصبح كاهناً بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي الى البحث على الفصيلة أكثر من دميها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملأت مؤلفاته بشذرات طريفة .

مختصتين بالالودة ، أسماوا احدهما Postverta أى المجيء بالحوض والثانية Prorsa أى المجيء بالرأس ، وأنهم بادىء الأمر ، أهملوا التشخيص والحمية والتكهن بمآل المرض (أى النذير) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالنوسل الى الآلهة التي لقبوها - تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب - بلقب الأب أو الأم ، وهذا أمر يشير الى تنبيه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان على اولادهما . اما ممارس الطب المحترف فكان شخصاً من أسفل الطبقات ، يلم بعض الامام بخصائص العفاقر ، التي كان فيما عدا ذلك يناولها عاهل الأسرة . ومما يدل على اثر الحضارة الريفية على الطب ان أهم العفاقر كان الصوف ، أى صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل أو البيض أو بعض النباتات ، كما ان الدليل على أثر الدين أو السحر في الطب هو أولاً وصف هذه المواد بنسب بلاتيه - ومعنى رقم ٣ السحري غنى عن البيان - ثم دعم العلاج الدوائي بالترانيم والتعاويد التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد قوتها من شكلها الصوتي وايقاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب رومامركباً ترورى نسل الى حضارتها ، ويمتل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما في فن التكهن بوساطة تفحص اكباد

العلاجية (٩) . الا أنهم عندما التقوا بالشعب الاترورى (١٠) الذي نزع اليهم من الشرق مصطبعا بالاديان الاغريقية التي خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الايمان بأن الآلة هي أداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لتأليهم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى المرض في أعينهم مظهراً من مظاهر غضب الآلهة ، فكان من المنطقي - للوقاية من الأوبئة وللتخلص منها - أن يدعو مجلس التسيوخ الى الصلوات على انها اردع طرف محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهي نهاية طبيعية ، اعتقدوا عند زواله أنهم أدوا بهذا واجب التشفع والاستغفار على أنهم وجه ، دون البحث عن أسباب نشأة الوباء أو زواله الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود أى أطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي تنفخ بها الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، أى الايمان بأن المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلي الشعبي ، هما اللذان أضفا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هذا الطب الدينى الشعبي الضيق الأفق ، أنهم كانوا يقسمون الأضرحة المقدسة لالهين

٩ - لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة ، وبحسب عن علة مباشرة لكل حدث ، واختار في تفسير احداث الكون ، فنسب الى كل شيء روحاً ذات ارادة مستقلة ، فالهه وعنده لتعاوى شره واستندار عطفه ، وهذا اصل العتيشية (Fetichism) أى عبادة الاشياء الجامدة ، وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذى هو القوة الشافية أو المؤذية ذاتها .

١٠ - Etruscs الاتروريون ، شعب يظن انه من اصل آرى قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجأوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم في خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبه الجزيرة الابطالية بفضل تفوقه الحضري على قطن ايطاليا ، وكون في القرن الخامس ق . م اتحاداً من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب أثراً بليفاً في حضارة الرومان ، فترت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسقانيا الحالية .

١١ - تعتمد التعاويد والافاني السحرية على تكرار الاصوات وايقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الالذهان كتأثير الطبول ، تمهدها لقبول الايحاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان اغلب التعاويد مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ابراكادابرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (٣١) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ، وبيع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة ايتنا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماءات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضري انقسم ممارسو الطب في عهد الحروب الارضية الى ثلاثة : الطبيب المختص ، ورب الأسرة ، والممارس الأترورى - اللاتيني ، الذى كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لأهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف في الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما افه علماء القدامى ، وترجموه الى الاغريقية ، الا أن جل هم اطباء الاسكندرية - تبعاً للمؤلف - كان جمع المال والاطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى أنهم اصبحوا أول اهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء السكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافراً ووصلوا الى كشوف خطيرة . وقد برز

القرابين ، وهي عادة نبئت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو أن مردها الى العقيدة بأن روح الالهة تنقمص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولذا، فمع انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقلية الصادرة عن الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاتروريين ، وبفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتباس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاترورى من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الاتروريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلسل الطب الاغريقي ، والتي كانت بدأت في بطء من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الاترورية الى حد كبير بعد هزيمة الاتروريين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هى التى اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء ففتشى في روما نانية في سنة ٢٩٥ ق . م . وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذى حازته معابد اله الطب الاغريقى اسقلابيوس ، فشيدوا

١٢ - سارجون الاول (شاروكين) ملك اشور في القرن ٢١ ق . م . وجدت في اتوريا بايطاليا نماذج تمثل اكباداً من البرونز تشابه نماذج الاكباد التى كشف عنها في بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ - يروى ان الطاعون تفشى في روما ، فاوقدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابدورس باليونان للتضرع الى اسقلابيوس، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم أعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا ثعباناً من الثعابين المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التى اقلتهم ، فتفادوا خيراً ونقلوا الثعبان الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذى يجسمه معبداً في جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس واصبح المصد مزاراً للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارثولوميو ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشاراً به .

١٤ - اسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، اخذ الطب عن الفنتور شبرون فبرع ولم يكتف بابراء المرضى بل اعاد الحياة الى الموتى فانار بذلك حقن اله الجحيم الذى خشى على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الالهة زوس الذى قضى على اسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية في كل العالم الهيلنستى وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المعرى امحسب الدافع للصيت هو الاله اسقلابيوس .

مرت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولا ريب في ان العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن أساسي في النهضة التي حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لعلة البرديات المصرية التي وصلت اليها (٢٠) وللخسارة الفارحة التي أصابت العالم عندما أحرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

فيهم علمان من أعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قولا) (١٦) ، الذي عنى بالتشريح وامااز بوضوح التفكير وباسعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضنة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذي آمن بنظرية الأخلاط ، وفقاً لنشأته في « قو » مسقط رأس أبقرات واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من الأعضاء أكثر من عنايتها بشكلها ، وهي التي أسندت أهمية قصوى للنفس (Prema) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى

١٥ - هيروفلس (Herophilus) عمل في الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان أكبر علماء التشريح بين القدامى ، وقد زاول في موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشري تشريحا منتظما .

١٦ - قُتو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطئ الآسيوي في بحر ايجه ، نزع اليها شعب دوري وشيد بها معبداً لاسقلابيوس ، وقد نشأت فيها مدرسة طب عمل فيها أبقرات أشهر الاطباء في التاريخ ، الذي قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ - ايرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالي ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالي ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان أصغر منه سناً ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزمية ، وبرع في الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكشف ببحوثه عن الدورة الدموية ، وأدرك ان لكل عضو شرايين وأوردة وأعصاباً ، وأجرى تجارب على الأعصاب الحية .

١٨ - قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطئ الآسيوي ، تقع امام جزيرة قُتو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قُتو .

١٩ - يحق لنا ان نسأل الى أي مدى انطبعت نظريات السكندريين بالعاليم المصرية القديمة ، مثلاً بتلك التي تناولت النبض في (كتاب القلب) ببرديات سميث وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدرٌ بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفشى الا للاطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذي فات الزوار الأفريق الذين لم يحصلوا ، تبعاً لسترايو (١٧هـ) ولابن ابي أصيبعة (المجلد الاول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التي جمعها البطالة في مكتبة الموسيون .

٢٠ - لم يصل اليها من البرديات الطبية المصرية الا تسع ، منسوخة في عصر المملكة الوسطى نقلاً عن أصول أقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنفت لغير الاطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبي ، شأنه شأن كل تعليم وكل علم في هذه العصور .

٢١ - الموسيون (Mouseion) « أي دار الموزيات (Muses) الالهات التسع الشقيقات اللواتي كن يحمين الفنون والعلوم في ميتولوجيا الأفريق » واشتقت منها (Museum) المتحف ، أسسه البطالة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة في العالم الهيلنستي ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من اليها ورودس وغيرهما ، منها مجموعات أرسطو وثيوفراستس وأبقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرهما من دور الكتب الكبيرة ، وقد عنى علماءه بتحقيق النصوص التي جمعوها وترجمتها الى الأفريقية ، وعمل فيه هيروفلس وإيرازستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افترضوا على العرب تهمة هذه الجريمة .

ورثت أكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد أن ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبعة روما في البلاد المفتوحة نميل الى الاندماج أكبر من ميلها الى التعالى بهية الفانجين ، ولذا فان الطب الاغريقى اهدى طب روما تماسكا وقواما كانا ينقصانه ، وصب الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديده ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة نطبيفا يلانم احناجاتهم .

يتناول الباب الثالث أطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم ركان اول هؤلاء ارخاجاثوس (Archagathus) (٢٤) الذى وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقليبادس (٢٥) . Asclepiades الذى حاز نجاحا هائلا لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراغته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقا لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التى موهوها بقشرة رقيقة من العلم لم يكن لها أى وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان (٢٦) - كانوا قد محوا كل الاختلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهم قبولاً تاماً للطب الهيلينى لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذى اقتبسوه والنظري الذى اهلوه .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التى اكتفت بملاحظة الأعراض وحسب وهى المدرسة التجريبية ، وتلك التى بنت طبها على نظريات عقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسكندرية ، اما في بقية العالم الهيلينى ، فقد فسد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعد دفنت الامبراطورية ، وعاد التسعب الى التسوذة والسحر وطب المعابد الذى كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقى . وبذلك دخل الطب الاغريقى روما بمركيه : العقلى والروحاني بعد تطور طويل ادمح في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفي تعاليم انستربج ووطائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا النعد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلماء السكندريين ، من بحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين واطباء . . الخ ولا سيما عندما اضطهدهم بطليموس السرير (كاكرجيتس . Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الغموض ما يزال يعم هذه الحقبة التى راقت فيها الحضارة الهيلينية في امين مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذى نعرفه أن روما - بطبيعة الحال - هى التى

٢٢ - الايونيون ، نسبة لأبونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطئ آسيا الغربى ، واهم مدنيهم ملطية وساموس وافسس وخيوس ، كما انهم أسسوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت ابونيا في القرن السادس ق.م مركز اشعاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ - بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) - السرير - توفي في سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ - Archagathus أرخاجاثوس، أصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما في سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بغدومه اليها اول نسل سافر للطب العقلى اليونانى اليها .

٢٥ - Asclepiades اسقليبادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . في بروصا بتركيا ، وعمل في روما من سنة ٩٠ - ٧٥ ق.م . عكّم البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليوفانتس والمدرسة الدرية ، ولم يعر التشريح أية أهمية .

٢٦ - Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ - ١١٧ م . ولد بابشاليكا بانسبانيا وكان غازيا عظيما وبناء كبيرا .

الذى نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدى أنصار هذه المدرسة البعث لنظرية الاخلاط التى تصورت المرض على أنه حل فى بوازي الاخلاط الاربعة فى الجسم فى نسبها، ولا يخفى أن ، فكرة النفس او الروح قد أخذنها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية أضفت على هذه النظريات نسبها تجسم فى المدرسة الاصطغائية (Eclectic) التى عمت العالم الطبى فى نحو ١٠٠م وأخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان أبرز أنصارها جالينوس (٣٠) الذى جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بآخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما أن النزعة نفسها أدت بمصنفهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق (ونظريانهم) الذين تركوهم وشأنهم فى قو وأيننا والاسكندرية - حيث اسمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التى تبلورت فى أربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجسمية (Dogmatist) التى آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرسى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الايبكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التى انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالتكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التى استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التى تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين أطباء الاغريق فى الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسانيين (Pneumatists) التى نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجسمية) وهى التى انكرت المادة واكدت ان هناك جوهرأ أولياً ، هو النفس (Pneuma) ،

٢٧ - الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بأن المادة جوهر نارى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة فى الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم الببالاة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والالم .

٢٨ - الايبكوريون ، تابعو الفيلسوف ايبكورس (Epicurus) (٢٤١ - ٢٧٠ ق.م) الذى يظن انه ولد بجزيرة ساموس ، والذى قال ان أعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يمن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فأصبحت تسمية الايبكورية مرادفة للانغماس فى الملذات الجسمانية .

٢٩ - اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة برمى الى « ابعاد ربح شخص حى او ميتة او عدو او عدوة او اله او الهة » ، ولا مرأ فى أن المفصود منها هو النفس او النفث ، وهذا تعبير روحانى لا يؤدى معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس - فى نظر الشعب - حامل للروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان أول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت فى ديانة المصريين ، هو طقس يسمى « فتح المم » ، والسحر يؤمن بقدرة النفث على الحاق الضرر ، فقد جاء فى كلام الله : « هل اعموذ برب الغلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد » . (سورة الغلق) ، وانما ما نزال نقول عن يقع ضحية عمل سحري انه « انفس » . وقد ورثت الديانات المصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تدعيم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك فى أن فكرة البنوما (Pneuma) وهو فبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة فى خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التى عمت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثلها هذه الافكار ان لم تكن ورثتها المباشرة .

٣٠ - جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

قدرتهم على التوليف بين المتناقضات
لوكريشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ،
وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ
الاغريقية بعد ان البسوها رداء لاينيا، وحدوا
حدو كاتو في تبسيط الطب وعده شيئاً في متناول
الشخص العادى ، ومثال ذلك قول (فارو) ان
الطبيب قد يفيد احياناً ولكن راعياً ذكياً
يستطيع سد أغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض
(فتروفيوس) المعمار للكتابة في الطب في موسوعته
عن الفن المعمارى (On Architecture)
اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التى نالها
جعلت العالم يعده أحياناً طبيباً ممارساً ،
وكاتباً فذاً اطواراً ، وقد لقب بسيروس (٣٧)
الطب في نظر الآخرين، وبما ان مؤلف سلسيوس
يعد اليوم أفضل مرجع للطب الرومانى فان
هذا الكاب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى
الرومانى ذا الذهن الحاد القادر على ابداء
النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة
والحياة العامة .

وكان اول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو
(Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه
مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو
السياسى الرومانى ، والتشهير بالطب الهيلينى
لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس
في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان
شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار
والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حبر
القدامى كما حبر المحدثين ، فقد وصف ، في
كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما
نظم مزارعه على نسق هيلينى ، وأشرف بحكم
وظيفته على بناء أول باسيليقا (٣٢) بنيت على
طراز هيلينى في روما ، وأوصى ابنه
بمجافة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه
الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة
مائلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض
الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا
مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين
الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين
جمعوا موسوعات منظمة اظهروا فيها

٣١ - كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ - ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسرة
ريفة ، والتحق بالجيش في خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب في الزراعة .

٣٢ - ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ - لوكريشيوس (Lucretius) شاعر لاتينى ولد بروما (حوالى ٩٨ - ٥٥ ق.م) ألف قصيدة فلسفية
(De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ - فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ - ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتعلم على اشهر
علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر ، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، ألف
في الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس في الريف الرومانى ، وألف في اللغة اللاتينية .

٣٥ - فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكري من عهد اغسطس ، ألف في فن العمارة عن خبرته
الخاصة ومن كتب المماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ - سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل في روما من ١٤ - ٣٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة
تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكري ، ولم يبق منها الا الجزء الطبى وهو يتماشى مع
نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهيلينى ،
وقد ضاع في أثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد في أوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ - سيروس Marcus Tullius Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمي ابو الوطن ، من
اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدي الى حركات طفيفة في جانب المنتصرين وضياح كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود - بتميزهم عن الجرحى - فان روما خصصت لهم معاهد أطلقوا عليها معاهد الوهن والاعلال (Valetudinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق في المنشآت الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبنتى سبل الحياة الصحية .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقي العلاج منزلياً ، الا أن جهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحى اليهم حلاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يحنارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات . . الخ . وابتنوا المساقى التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ، إذ ان أنابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب النسم بهذا المعدن) ، وان أنابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القدرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدره مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتكاراتهم الاخرى ، مصارف

وقد كان آخر الموسوعيين بليسي Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذي لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كما مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات ، وخلاصة الأمر ان الطب أصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، وأولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه - مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود - ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، إذ ان الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من خبره ما يسمح بمراقبة هذا العلاج اتونهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعنادوا علاج اهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين . وشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقصر عنايته الخاصة بهم ووضع طبيبه الخاص وناقلة الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحب تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر - في رأيه - على الحرص على سرعة إعادة الجندي الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث

٣٨ - بليسي Gaius Plinius Secundus (٢٣ - ٧٩ م) ولد في ايطاليا ، درس في روما ، عمل في الجيش ثم في بلاد الغال وافريقيا واسبانيا وبلجيكا وتقلد في آخر مطافه منصب امير البحار ، توفي اثر استنشاقه ابخرة بركان الفيروف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه من التاريخ الطبيعي كنز من المعلومات عن تاديع الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة في روما ، الا انه شغف بالمعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الرومانى ، ان نميز بين الطبيب الهيلينى والطبيب العادى ، كما ان علينا ان نعترف بان الرومانى ، بسبب عدم استعدادة للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز في هذا العصر الطبيب الفلد والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس - اورليوس ، غير ان فلسفته اتقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقرات في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء في كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التي يحتل احد عناصرها القلب والثاني المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على العواطف والثاني على الدهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هي النفس (Pneuma) (٢٩) وهى على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذى يهمننا - نحن العرب - ان كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامى وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، اول امرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفى لعلاج زملائهم من

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطليق ، وباساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا في كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة اجدى وأنفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذى اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض أخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب - وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الرومانى في الطب - ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت - اللهم الا باستثناء بعض الحالات المحدودة - نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيلات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للأطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الراى حتى بعد طلب النصح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائى : جهل أغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا أنه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما اسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا

٣٩ - كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعبد ساهورج بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجرى من الاحواض الموجودة بالغرف في انابيب من النحاس مغموسة في الملاط داخل مجار في تجويف بباطن الارضية ، وبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادى .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة -وأهمها المجموعه الإمبراطية- لروادها ، وكانت اكبر هذه المكتبات تلك التي جمعها البطلمة في الاسكندرية(٢١) ، وعنى أفضل الأطباء بتصنيف الكتب التعليمية المختصرة ككتب جالينوس في التيسريح والعظام ومؤلف سورانوس(٤١) في أمراض النساء،وهي الكتب التي بنى عليها الطب العربى ، أول أمره (وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبالة اسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الروماني في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات .. الخ ، وهى ميزات سمحت للامبراطورية بالبقاء،وأدخلت الشعور الانسانى في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مع الاعتراف بحق حرية الرأى،اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطلب بالشعبية نفسها،وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على السواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أعلم الأطباء بالأحلام والفأل والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجوا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وأبدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطى المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وانكر ان المنطق يؤدى الى المهارة، بل أكد ان الخبرة وحدها هى التى ننجب الطبيب البارع ، وكان هذا متممياً مع اتجاه الرومان الذى عدّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المتقف .

واتخذ التعليم - نتيجة لهذه الانجاهات - صورة التدريب المنزلى من الأب الى الابن ، المستغل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعى ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجريبى دون المبالاه بحقيقة هذه النسميات ، فأصاح التعليم من جراء ذلك قدر كبيراً من التخبط ، وراح نابغاً للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضى فاحترف التعليم دون تأهيل له ، واصطحب تلاميذه في جولاته وأسدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى سنة أشهر فجعلوا اطباء من الطهارة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية .

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجذام والصفرة والدرن ، وأدركوا علاقة الجهاز العصبى بالشلل وصنف ديوسقوريدس(٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التى جمع معرفته بها من سفر يانه مع جيونس (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن المغشوش منها،وتمادوا في التعقيد فى الوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

٤٠ - ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالى ٤١ و ٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو ٦٠٠ نبات فى خلال جولاته ، ووصفها فى مؤلفه عن (المادة الطبية de materia medica) .

٤١ - سورانوس Soranus من مدينة الهسس ، عمل بين حوالى ٨٩ و ١٢٨ م فى روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي في امراض النساء من القدامى .

من التقاليد الكلاسية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذي شاهد بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتى عهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الآخرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف، ان بلوتارخس (٤٣) حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الأرواح ، وان لم ينكر ان بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه ان علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الاسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة اخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام . الخ، والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الانسان ان يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة - وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان امثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطب الروحاني فانما فعلوا لاعتقادهم بان مداومة هذه القوى التى لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفي كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الرومانى ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

على ان هذا الطب - بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعى - عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامى ، مثال ذلك ان جالينوس آمن بوجود أمور لم يدركها ، وإن كان يعتقد ان شكلاً ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهي تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس (٤٢) التى ترى الطب منحدرأ عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القروى ، التى تبدو اول مظاهرها في عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، و اضاف موريس ان أغلب التوقعات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التى يحتاج اليها، واذن فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق في علاجها بين الطبيب العلمى والطبيب السحري .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الرومانى يبدو مثلاً ناجحاً لعلاج أمراض عدة فد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل أغلب التوقعات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع ولدهن المعاصرين، وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التى ائتم بها امثال جالينوس واريتيوس ، وسورانوس، وسلسيوس ، ولدا فان الطبيب الرومانى ، سواء اكان من السحرة وبائعى التمايم ، أم من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنياً على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة في اطار العصر، وقد ائتم جالينوس هذا البناء الخضرى بجمعه كل ما وجدته نافعا

٤٢ - Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ - انظر هامش رقم ٨

٤٤ - سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكى وطبيب ايراني عاش في الاسكندرية واينما في القرن الثالث ، ولد على ما يظن في ميتيليني وكان احد كبار المتشككين .

محددًا ، ولكنه نتج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسولوجيا وتأملات روحانية وافترض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في أنه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهمة ، وأبدى اطلاعاً واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التي بلغت عدداً كبيراً ، والتي قد نكون أقرب إلى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدت بين السطور على غير ما يبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه أنه لم يزود القارئ في المتن بتراجم للأطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، أو ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين أطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين أطباء أواخر الإمبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادي وتركهم أسماء عائمة في بحر ألف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها - التي لا شك في أنها جديرة بالاعجاب - إلى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمي فيه ، إلا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذي نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل إلى روما إلا مؤخراً ، فلم يمت إلى روما إلا بصلصة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا أن نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص في التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعني بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان في تطور « العلم بالطب » . أما أن المؤلف الفاضل وجد في تربية الكتف (أي الطبعة عليه) ووصفات

أرباب البيوت ، وخزعات الدجالين ، وتمايم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدرًا من الانسانية يفوق في فاعليته الطب العلمي ، فإن في هذا الرأي خطراً جسيماً ، أن الطب حقًا علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه أن يقتصر على أحدهما ، فإن العلم بمفرده أجدى في علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلا عن أن ترك تقدم العلاج في أيدي كل من يتوسم في نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما إغلاق الباب أمام التقدم ، بل تقهقر أكيد ، إذ أن تاريخ الأمم أثبت أن الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود أمام الحضارات المزاحمة ، هذا على ألا تسعى الأمم إلى إنتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر في صميم تكوين تراثها ، وإلا فإن الأطباق المضافة إلى الأطباق سرعان ما تتخمد الأذهان وتخنقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار في الطب - وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى - هو سبب ركود الطب بل تقهقره إلى أن قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فإن تحمس سكاربورو لطب روما ينفي نفسه إذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند إليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القروء .

وقد كرر في كتابه هذا نظرية سبق أن سردها في مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو في تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد من العواطف أو الميول ، فقد أغفل ما لم يدعم راية

٥ - كقول الرازي : « ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب ، يفتوه ويذهب منه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة . ولا يمكن أن يلحق بها في مقدار عمره ، ولو كان أكثر الناس مزاوله للمرضى ، . . فيكون كما قال عز وجل : « وكاين من آية في السموات والارض يعمرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

كان شأن الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزرأ يسيراً ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عبادة على الجلوس الى هذا الطبيب أو ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (أما ربط مزاوله المهنة بامتحانات أو اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش أطباء مؤهلين تأهيلاً يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندي العادي الذي يرى سكاربورو انه هو الذي اطلقوا عليه (Medicus) .

ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء الـ (Medici) من المحاربة ، كما انها تذكرهم ضمن كشوف الفنين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الاخذ بأقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظريته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعاً لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التأريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، أما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

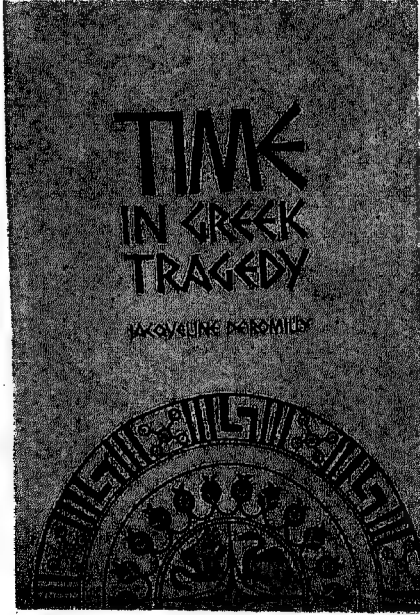
والمؤلف مزود بديول ، نبد وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

حتى وان افترضنا اطلاعه ، وأهمل بدون مبرر كاف ما جاء على أقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق، كانهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medici) (الطبيب) التي انكر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج سكاربورو بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعيين الأطباء وتوزيعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الأباطرة كانوا يصطحبون أطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها أن استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling)، وانه خلط في صورة موحدة اموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، الى القرن السادس الميلادي ، الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادي ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافق في وصف الـ (Medicus) بانه جندي نظامي له دراية بدائية بالتصميم وعلاج الجروح ، اذ أن الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبوبوبهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدرجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون للأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شأن أطباء الجيش



الزمن في التراجيديات الإغريقية^(١)

عرض وتحليل: الدكتور محمد عواد حسين

وبعد ذلك بنحو عام رأت الأستاذة أن تجمع محاضراتها الست بين دفتي كتاب ، فكان هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارئ في الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت اولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أرادت الكاتبة منها أن تكون مدخلا لموضوع الكتاب ، فهي

في شهر ابريل من عام ١٩٦٧ ألفت الأستاذة الدكتورة دي روميللي - أستاذة الأدب الإغريقي في جامعة السربون - ست محاضرات في جامعة كورنل بالولايات المتحدة الأمريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذي دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن في التراجيديات الإغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذي أوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة في كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

تشير فيها الى الاتجاه الجديد في دراسة الأدب الاغريقي من خلال تطوره التاريخي ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الاغريق في الكشف عن كثير من المبادئ والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التي لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتي نعيش في الوقت نفسه أسسا للحضارة الحديثة ، ولستنا نظن أن بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل أو يمارى فيه . ولا شك في أن القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذي شهد تشكيل تلك المبادئ والمفاهيم تشكيلا واضحا ، ولا شك أيضا في أن التراجيديا الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الاغريقي هي المجال الذي نتيبن فيه ذلك التشكيل في أجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديا الاغريق عدداً من المسرحيات التي تتعاقب اثر بعضها في تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهي تتناول أحداثاً تكاد أن تغطي القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والاغريق على الفرس في الحروب الميديّة ، وحتى زوال السيادة الاثينية في أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس في أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقي ونموه وتطوره في شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقي موضوعاً لدراستها التي نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء في عباراتها « أن الزمن في عصرنا الحديث

يحتل مكاناً رئيسياً في حياتنا ... فنحن نعيش في عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر في أى شيء انما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في أن نتيبن مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم واضعو اسس الحضارة الحديثة .

ونتقل الكاتبة الى الفصل الأول الذي خصصته لدراسة أهمية الزمن في التراجيديا الاغريقية . وفي هذا الفصل تركز الكاتبة على نقطة رئيسية وهي أن الاغريق لم تكن لديهم في البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً (وهو صاحب الايلاذة والاديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الإطلاق ، وهي في هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والايام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها الا نادراً ... ثم تنتهى الى أن قيمة الزمن لم تتضح للاغريق الا في القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار^(١) وعند شعراء التراجيديا^(٢)

والواقع أنها استندت في هذا الرأي الى ما جاء في مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذي ظهر في عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن في الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء . وإذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

(١) بندار شاعر اغريقي ولد في بيوتيا عام ٥١٨ ق.م. ، ذاعت شهرته في القرن الخامس ، وقد جمعت أعماله في ١٧ كتاباً . واشهرها تلك التي تمجد الانتصارات في الألعاب الاولمبية والبشيرة والنيحية والبرزخية وهي الامياد الرياضية الكبرى التي كانت تقام في بلاد الاغريق .

(٢) التراجيديا هي اروع ما ابدعت العبقرية الاغريقية ، وهي في أبسط تعريف عبارة عن مأساة تصاغ شعراً ، وكانت تمثل أصلاً على المسرح الملحق بمعبد الاله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادته .

كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتحرك بملء الحرية سواء في الماضي أو في المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التي تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهي كأنها حاضراً الذي نعيشه » .

ولنضرب مثلاً يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين أجاممنون وأخيليس التي تبدأ بها ملحمة الإلياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة في التراجيديات . . . معركة بين أجاممنون وميلاوس حول حياة افيجانيا ، ومعركة بين ميلاوس وبيليوس حول حياة أندروماخ . . . لكن هذه أو تلك لا ننسب هكذا عفوية ولا تتصاعد عفوية ، إنما نجد كلاً منهما متصل بحدث هام ينتظم التراجيديات كلها من حوله . أعني أن المعركة في المأساة تتخذ طابعاً خاصاً تستمد من الحدث الرئيسي فيها ، وهي تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر إلى حد الجريمة ، أن المعركة في التراجيديات تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهي بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهي .

هذا إذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك في واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقي ، بدأ يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن أوضح وأقوى . أن المأساة التراجيدية تنادي أحاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع أزمة من الأزمات، وهي تبدأ ثم تتصاعد دون توقف

كتاب التراجيديات الثلاثة (٣) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة وجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التي استخدموها في التعبير عن الزمن في مسرحياتهم هي « خرونوس » التي وردت أكثر من أربعمئة مرة في التراجيديات التي وصلت إلينا .

وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديات في الوقت نفسه الذي نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم أن التراجيديات الاغريقية بنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، وبهذا المفهوم فإن كل التراجيديات تعالج الزمن . . . ذلك بأن موضوعها الرئيسي هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التي تغير الأوضاع . . . وقوة التراجيديات تستند أساساً إلى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن إذا كانت التراجيديات تعالج دائماً موضوع الزمن فإنها لا تنفرد بذلك، وهناك صور أخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع . . . في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق إذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال في رسالته عن الشعر « أن المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملًا ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً

(٢) شعراء التراجيديات الثلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوربيديس . عاش الأول من عام ٥٢٥ إلى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميديّة وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل إلينا منها سوى سبع أهمها : الفساعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميشيوس والاوريستايا (وهي الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل أجاممنون وخويفوراى وبومينيدس) وهو أول من اضاف ممثلاً ثانياً لنفسه .

أما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذي جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد افراد الكورس من ١٢ إلى ١٥ . وقد وصلت إلينا سبع من مسرحياته أهمها : آجاس وانتيغونا والكثيرا واوديب الملك واوديب في كولونوس . أما يوربيديس فقد عاش بين عامي ٤٨٤ و ٤٠٧ ق.م ومن أهم مسرحياته الكستيس وميديا واندروماخ وهيكونا وهيراكليس والفساعات .

اعتماداً على النصوص الأصلية أن نوضح هذه الفكرة في التراجيديا الاغريقية توضيحاً كاملاً.

الواقع أن الزمن لم يكن في الأصل الهاً عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا في وقت متأخر جداً وفي صورة خاصة جداً . . لقد عبده في العصر الهلينستي تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقاً فاعلاً لفعل عند هوميروس ، مما يدل على أن مجرد فكرة النجس يد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بدأه ؟ اكبر الظن انه قد حدث ابام الأورفيين (١) وعلى أيديهم ، لأن بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن في صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفي القرن السادس نلتقى بأول تجسيد واضح للزمن في اشارات متناثرة لبعض الفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكام الحكماء لانه هو الذى يكشف كل شيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بأنه هو الذى يظهر الحقيقة (Sol. q, 1-2) ، ويقول عنه نيوجينيس انه يكشف الفطاء عن كل شيء (Ekphainei 967)

أما سيمونيديس فيجعل له أسناناً تمزق كل شيء أرباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الأورفية لم تكن هى وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . وإذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبديدس يجعل الزمن والبدأ للعدالة Antinope 222 والبدأ للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالى فى « اوديب فى كولونوس »

وتنمو باطراد لا محيص عنه . ونستطيع أن نخلص مما سبق بأن التراجيديا تقوم على دعامين : مشكلة محددة متصلة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشكلة .

يتضح إذن ان « الزمن » يشكل ركناً ركيناً في بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه من أن الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيراً على التغيير ، لكن ذلك لا ينفي ادراكهم بان هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذى اعتبروه تهديداً متصلاً لحياتهم ، أو على الأقل مصدر نهديد ، كما يبدو واضحاً في التراجيديا ، وذلك يتمشى تماماً مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصل المتمتع من دراستها قائلة أن التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهى تحكى أساساً اسطوره قديمة يرويها الناس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تمضى الى الحاضر وتتناول المستقبل ، وإذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلك الاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فان التراجيديا تصور لنا أزمة ذات طابع مؤقت في عالم لم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص في تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيد الزمن فى التراجيديا الاغريقية » وفيه نحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتى انتهت بالتألية ، وقد استطاعت -

(١) الأورفية عقيدة اغريقية جاءت احكامها فى مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن ثم نسبت اليه ، فعرفت بالأورفية ، وقد دونت هذه الاشعار فى تاريخ لاحق للظهور المعقيدة التى نرجع اصلاً الى اواخر القرن السابع واول القرن السادس قبل الميلاد .

علمنى ان اقبل الأشياء » (اوديب في كولونوس)
وقول يوريبديدس في الضارعات « ان هذه
المرأة قد عاشت في صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فان الزمن ما دام يعيش معنا
وفى داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التي
تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ،
وسوف يشيخ حين يشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته
بنا ، اما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو
الذى يوضح الاختلاف بين حادثتين متتابعين
مع استمراره اناء وقوعهما نم من بعدهما ،
واذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد
محتوباً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبعي
ان نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات
الآخري، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما
في العالم الاغريقى حيث تكثر الآلهة والكائنات
المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن - بمجرد
ان وعاه الاغريق - هذه المكانة ، فاصبح شبه
مقدس ، هكذا كان في اشعار بندار وفي
التراجيديا .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء
عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو
فتبين وتتضح بعد ان كانت خافية (Ajax 647)
وسوفوكليس يستخدم فى أشعاره أفعالا كثيرة
من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم
يكتف شعراء التراجيديا بذلك ، فليس الزمن
مجرد كاشف للأمور المقدرة وانما هو المسئول
عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها
مادى ونصفها معنوى ، وهو قوة مسئولة عن
كل ما يقع وما يحدث واذا كان الزمن
هو الذى يلد الأبنام والليالى فهو المسئول بالالى
عما يقع فى هذه وتلك من أفراح وأحزان ، واذا
فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده فى
صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول
« فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97)
ونفس الصورة تواجهنا فى التراجيديا ، فالزمن
يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

(618) للشاعر سوفوكليس - اما يوريبديدس
فيرى ان الزمن لم يولد وانما هو الوالد : والد
الأيام واللبالى كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سمرمدى
لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو
يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجري من
حوله ، واذاً فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً
لا بداية له . ولا نهاية . . . وفى هذا قالوا ان
الزمن الذى لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول
العالم فى مجرى أبدى مجدداً ذاته دائماً .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين
من التجسيد ، أولهما يتناول الزمن من حيث
علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته
بالأحداث . والواقع ان فكره تجسيد الزمن
قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن
المحدثين نقول فى تعبيراتنا العادية ان الوقت
يمضى أو يقترب ، وهذا فى حد ذاته تجسيد ،
ومثل هذه العبارات كثيرة فى الأدب الاغريقى
تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو
الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة
فيلوكيتيس قائلاً « ان الوقت كان بالنسبة له
يمر متناقلاً » (Philo. 285) ، ومرة أخرى
يقول « ان الوقت يولى الادبار » (Eumenedes
853) . أما ايسخولوس فيقول « ان الوقت
يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان فى طريقه
الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً
حياً بل مسئولاً عن الأحداث التى تواجهنا .
وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو
الصورة الأكثر شيوعاً فى التراجيديا ، ومع ذلك
فثمة صورة أخرى يعبر فيها الزمن مؤثراً فى
حياتنا الداخلية : فهو كائن حى ، وهو يتصل
بجناننا أوتق اتصال كما يختلط بمشاعرنا
أعمق اختلاط ، بل هو - كما نرى فى ايسخولوس
بالذات - يعيش فى داخلنا ولا يفارقنا أبداً حتى
ونحن نيام ومن أمثلة ذلك قول سوفوكليس
« ان الزمن الطويل الذى يعيش معى قد

تظهر له شخصية مستقلة . وعند أيسخولوس كان التجسيد في مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

★ ★ ★

نتقل المؤلف بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتاليه في التراجيديات الاغريقية الى دراسة هذا وذاك عند كل من شعراء التراجيديات الثلاثة على حده ، وعن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعاً ، أي الشاعر الاثيني أيسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن في كتاباته . فتحدثنا أولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك في الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثيني على جحافل الملك الفارسي في معركة ماراثون أولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس . وعاش بعد ذلك ليشهد مجد أثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلف أن رجلاً كهذا مر بتلك التجارب وأسهم في تلك الأحداث لا بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن أيسخولوس لم يثق بالزمن وحسب إنما كرس كل نشاطاته وأعماله للزمن (١) . ولثقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدير الملاحظات من حوله ، وإنما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات أيسخولوس هو السيد الذي يعلم الناس ويلقنهم الدروس وأن كانت

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديات : « أن الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يمحو الأشياء ، وهو يهدى ويسكن . الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا أيضاً « اننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهي صفات زيوس رب الأرباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد أن يشرح الأمور وأن يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الها ، ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله . . . هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » . (Isth. VIII, 14)

ويبدو أن المعنى الهام الذى أراد شعراء التراجيديات نقله إلينا هو أن الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس . . . ومن هنا يصبح قوة مندرة مهددة يمكن أن تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عيان حادثان صارمثنان . . . وهكذا يقترب جداً من الصورة التى أوردها سيمونيدس حين قال « ان الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة عن تجسيد الزمن وتاليه في التراجيديات الاغريقية . لقد كان أول الأمر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدأت

(1) Athen. VIII, 347.

في كل مسرحيات ايسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان ايسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق في العدالة الالهية لا بد أن ينظر الى الامور من بعد كبير ، وأن يؤمن بوقوع القصاص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والاحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليبنى ابناؤك الثمرة » ونقول لمن يقارن السوء « سوف يبقى هذا لأبنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات ايسخولوس تبدو دائماً في حالة ترقب لا تنتهي الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الامر ، على أن التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء آلام الناعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالمهم .

والمستقبل عند ايسخولوس مجهول ، والزمن يسير في طريقه وثيداً لا يحفل بالآلام الناس ولا يخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الالهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن - من حيث هو أداة تحقيق العدالة - أسبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه أيضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً وأحزاناً

قاسية(١) . . هو أولاً وقبل كل شيء الاداة التي تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هي الصورة الاولى للزمن عند ايسخولوس ، وفلسفته ايسخولوس في هذا أساسها أن العدل الالهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد إذن من عقاب ، والزمن هو الذي ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهوياً في الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير في انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن نؤمن بالعدل الالهى دون أن نعترف بأن هذا العدل يأتي عادة متأخراً . . ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدماء ، ولكن ايسخولوس لم يجد في الامر أية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية امر طبيعي وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتي لاحقاً ، يأتي في حينه كما قال كل من بندار (٢) وسولون (٣) قبل ايسخولوس ، الذي يحتل أن يكون قد أخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هي السبب في أن الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذي ظفر به عند سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر ايسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتي العدالة ، فهي تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاماً (٤) . والعقاب الالهى ينزل

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

وهي الوحيدة التي وصلت إلينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهي الأخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « اوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أي الأب ثم الابن ثم الأحفاد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وإنما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر أننا نرى ذلك واضحا حتى في مسرحية (الفرس) التي تعتبر مسرحية تاريخية فائينا ينبغي أن تكون هي المسؤولة عن دمار الملك الفارسي « جسر كسيس » ، ولكن أيسخولوس الاثيني يصر على ارجاع هذا الدمار الى آثام دينية ارتكبها الملك الفارسي قبل مجيئه الى بلاد الاغريق بأعوام طويلة جداً وإلى آثام دينية أخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند أيسخولوس لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته وما من شك في أن المؤلف قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلغل تلك العقيدة في نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن أيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثرا بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .



وفي الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلف أن توضح الفرق بين نظرة أيسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، أو بعبارة أخرى ما طرأ من تطور على الفكر الاغريقي من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة لفلسفة أيسخولوس في هذا الصدد .

مريرة . وليس ذلك كل ما في الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون مادياً وحسب ، وإنما فيه جانب عقلي ، ذلك لأنه يعطي درساً لمن ينزل بهم ولن يعيشون من حولهم أيضاً ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقيها الزمن للناس ، كلها في الحكمة والتروى مما لا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة . ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحاً في جميع شخصيات أيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالي يصبحون حكماء مع مرور الزمن . وهناك جانب آخر ، هو أن الزمن كما يعلم ويعطي الدروس فإنه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحاً عند سوفوكليس ويوريبيديس ، أما هنا عند أيسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لأن الزمن عنده لا يمحو الايمان أو السعادة أو الصبر ، وإنما يمحو الغضب الالهي فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة أيسخولوس عن الزمن انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبي لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فأيسخولوس يعتقد يقيناً أن العدالة الالهية لا تكف عن العمل أبداً وهي تمتد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثاً ما دون الرجوع الى أصوله وأغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التي تحيط بحدث قصير ، ولجأ الى المسرحية الثلاثية ، وهي في حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير في خط واحد ، وهذا هو السبيل الذي أناح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التي تفصل بينها آحاد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوريستيا)

بعد الوقت - كما كان عند سلفه - سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصاص الالهى، وانما أصبح سلسلة من التغيرات المباشرة التى تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون أن الانسان لا يجوز له أن يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصاغها فى عبارات بارعة . . . وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية التغير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين احدهما تناول التغير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغير الذى يجرى وفق نظام دقيق . . . وليس فى ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغير داخل هذا النظام : مثلاً هذا النجم هنا الآن ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول ، تغير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو أن سوفوكليس قد تسبّع تماماً بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها فى مسرحياته المختلفة . . . متاعب الحياة واضطراباتا وشجاعة الانسان فى مواجهتها كأنه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاتف فى محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة أيسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً أخلاقياً ، فهل ينبغى أن يكون لدينا وليس عنيداً ، وهل ينبغى أن يكون صبوراً وليس قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

وهى تبدأ فنقول ان الفاصل الزمنى بين التساعين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة أثينا قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميدية ، وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على العون الالهى . . . وبالالى فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الالهة .

ويبدو لنا هذا التغير واضحاً جداً فى مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يأنى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من اسلوبه فى مواجهة هذه التقلبات . . . والاحداث نفسها بدلاً من تفسيرها على أساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدى للسلوك الانسانى . . . وذلك فرق بين الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من أصل فكرى واحد .

والواقع ان الفرق يبدو لنا واضحاً كل الوضوح حين نناقش أمرين : اولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان فى مواجهة هذا الاثر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك فى أن سوفوكليس كان يدرك تماماً معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء أخطاء قديمة ، الا أنه نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما أكد على التدخل الالهى المباشرة فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلاً من تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر . . . وفى هذا كله لا ينصب التاكيد على الاله وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغير . . . لم

ذلك الخضوع مفر؟ هذه هي المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل إبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا ترعزهم نوائب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت «انتيجونا» حين عصت أوامر « كريون » لأنها كانت في نظرها أوامر غير حكيمة فقالت « لا أتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الغافى يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التي لا تخطيء .. قوانين السماء » (١) .

هكذا نلتقي بفكرة رفض الانسان لما يأتي به الزمن ، وهي فكرة تعنى الموت في ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هي التي تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفي معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب في كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هي التي تواجه التحديات والأخطار في اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة أو الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبداً .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوي نلتقي به كما ذكرنا في كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه في أيسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للالهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم في شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن في كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التي يستخدمها الاله لتنفيذ إرادته ، وهو عند أيسخولوس بالذات ، الخلفية التي يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، وإذا قدر للزمن أن يهزم فذلك عند أيسخولوس بإرادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بإرادة بطل المسرحية الذي تحدى الزمن وأفلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برغم كل شيء

ان الزمن هو الذي يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور .. والكشف عن الأشياء هو الذي يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانساني لا يكشفه الا التكرار ، والتكرار لا يأتي الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلاً ، وإذا كنا نشك في أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذي يعيننا على الجزم في هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيداً ينبى أن نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذي يسمح بالحكم على الناس وعلى الامور .

وينبى أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أعنى أنها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذي يكشف الامور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أنني لست مجنوناً » وذلك حين اتهمه أعداؤه بالجنون . وفي القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذي يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هي أعدل شاهد » .. ولم تخل مسرحيات أيسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذي أبرزها إبرازاً قوياً وأضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفي « اوديب الملك » يريد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يجري هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلنا أقول ان الكشف عن الامور بواسطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، وإذا كانت شخصياته

هو الذى يفعل كل ذلك ، واعنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لاجداث أكبر تغيير فيؤكد أن «يوماً واحداً» يكفى لكل شيء . . ألم تفقد هيوكوبا كل سعادتها في يوم واحد ؟ (٣) ، وفي يوم واحد أيضاً ذابت كل أمجاد امفيتريون (٤) .

هكذا يرى يوريبديدس أن أى شيء قد يحدث في أى وقت وفي أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع . . بل ليس نمة ما يحدث وفق توقعات الانسان . . وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة أيسخولوس نعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن أفكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبديدس أشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهي المتحكمة في كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق اثر بعضها في اتجاهات متباينة، والحياة كلها تخضع لذلك . . وفي مسرحية هيراكليس (٥) نسمع امفيتريون يسكو قائلاً «انظر الى حالتى، لقد كنت محط اعجاب الناس، وذاعت شهرتى، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة في مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبديدس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصى ذاتى ، ومن ثم فهي تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التى وصفها أيسخولوس وصفاً قوياً نابضاً بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضاً درامياً عنيفاً، أما يوريبديدس فقد تناولها بكثرة بالغة، بحيث نجدها في كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

تميش في قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا انها لم تعد ننظر اجيالاً و اجيالاً وهى تعاني هذا القلق ، ان الامر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبديدس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه في هذا الصدد ، والواقع ان يوريبديدس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه، فهو قد سلك سبلاً عدة في كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع أن نلمس في مسرحه قوة العاطفة الشخصية التى تكاد تجلجل في كل سطر من سطره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك في ان بعض مسرحياته تكاد أن تكون تقليداً لأيسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التى كتبها في اواخر أيام حياته - الباخى - ف فيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارنكت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد افراد الكورس عبارات جذيرة بايسخولوس خلاصتها أن الزمن هو الذى يحقق العدالة (١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التى يلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله «أن الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه» (٢) .

ولقد كان يوريبديدس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

وكذلك عن التخلص من حياة قلق مضطربة
ناعسة .

وخلاصة القول ان الزمن . . . سيدس
قد فقد أبعاده الدينية والالهية التي طوقه
بها أيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس
والذات أكثر من اتصالها بأي شيء آخر .

★ ★ ★

ويعالج الكتاب مشكلة « النسيان
والشيخوخة في التراجميديا الاغريقية »
في الفصل السابع والاخير الذي تختتم المؤلف به
دراستها لمفهوم الزمن في التراجميديا الاغريقية
وما طرأ عليه من تطور ابتداء من أيسخولوس
الى يوربيديس في محاولة لبيان ما اذا كان
هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق
عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع أن حدوث هذا التطور في عمر
الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ،
فأوضاع الحياة في الأعمار المختلفة مسألة قد
تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تام ، وهي
شيء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فإن النظرة
العامة لدى مختلف الكتاب واحدة في هذا
الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التأكيد
هي التي تختلف من كاتب الى آخر ، ومن
هذه الزاوية تتناول المؤلف كتاب التراجميديا-
الثلاثة .

وفيما يتعلق بأيسخولوس لم تكن في الامر
مشكلة ، لأن مهمة الزمن في كل مسرحياته
كانت واضحة وهي التعليم ، وبالتالي فإن
الحكمة تأتي مع تقدم العمر ، وعلى هذا
النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم
النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل
أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

فنحن في مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما
لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة
المتلاحقة بدلاً من موجة واحدة عاتية عارمة
طويلة .

لقد كان يوربيديس يركز تركيزاً شديداً على
العاطفة الشخصية وقياس الزمن وأثره من
خلالها ، أي أن نظرتة للزمن كانت ذات طابع
نفسى تدور حول العاطفة الشخصية ، بمعنى أن
الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف
واطمئنان ، من قلق واستقرار . . كل ذلك
نجدّه عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوربيديس برغم أنه صور الزمن في
صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضى ،
قد صورّه أيضاً في صورة البلم الذي يداوى
الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً أزمة من
الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى
نهايتها ، ومع ذلك فإن الأمر لا يخلو من
تلميحات الى أمل في السلام .

ذلك أن مرور الزمن كفيل بالقضاء على شيء
في زوايا النسيان ، ومرار الزمن زعيم أيضاً
بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما
... ولقد أشار يوربيديس كثيراً الى كل
ذلك كما حاول إنكار قدرة الزمن على التدمير
والتحطيم . . وهذه الفكرة وردت عند
سوفوكليس الذي جعل أبطاله يؤثرون الموت
على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون
من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود . . .

وكان هذا الهدف عند يوربيديس هو الشهرة
الأول والجوهري للموت البطولي . . . هكذا
كان بالنسبة لأكاس وأنتيجونا وغيرهما من
أبطاله . ووجه الخلاف في هذا المجال بين
سوفوكليس ويوربيديس أن أبطال الأول كانوا
يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبيل دون اهتمام
كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف
يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما أبطال
الثاني فكل حديثهم عن التمجيد والخلود

الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالانسان نفسه اكثر من اهتمامه بمصيره وقدره، فقد كان يميل الى ابراز الاثر السيء لكبر السن . . نجد أن الشيوخ في مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية اوديب في كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذي يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبمده لا يحصد الانسان غير الأسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد امنت نتيجة لما عرف عن سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، انما كانت تفقد المرء أيضاً نوقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز أفراد الكورس في أنتيجونا عن الادلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم (٥) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس . . انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد أن يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائماً وحتماً على صواب .

ونحن نعتقد أن سوفوكليس كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك في انه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيوخ.

اننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، انه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وانما

الأميين (١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع أن احترام الانسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى أيسخولوس وهو يقول « ان عبادة الانسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة » (٢) .

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك في الكورس عند أيسخولوس كما هو واضح في مسرحية أجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين ينفوقون عقلاً وخلفاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فان أيسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ أرجوس في مسرحية أجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يأسفون اذ أفقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « ان الطاعن في السن يمتنى على سيفان ثلاث ولا يخلف عن الطفل » (٣) ، ولكن أيسخولوس في الوقت نفسه يؤكد أن هذا الضعف البدني لا يمس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « ان جسر كسييس لا يعرف ، انه يتصرف بوحى من اندفاع الشباب، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع » (٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهة الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهة بالوقار والتروى . وهكذا نرى أن جلال السن كان متأصلاً في الفكر الاغريقي حين ذاك ، فماذا حدث بعد أيسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل ان الحصافة والقرارات الحكيمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن

(1) Supp. 177.

(2) Supp. 707.

(3) Agam. 72-83.

(4) Pers. 744ff.

(5) Ant. 681-682.

وفي مسرحية الكستيس يؤكد يوريبديدس على موقف الوالد الذي رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت أما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فاننا نرى في شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : أيسخولوس وعقيدته في العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص أثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعنى بها الفزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت أثينا تواجه بكل شجاعة تكتل العالم الاغريقي ضدها وتثق نقمة مطلقة في أخلاق أبنائها وفي قدرتها ، أما يوريبديدس فقد اهتم بالانسان وببؤسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية في أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصور هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة أثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

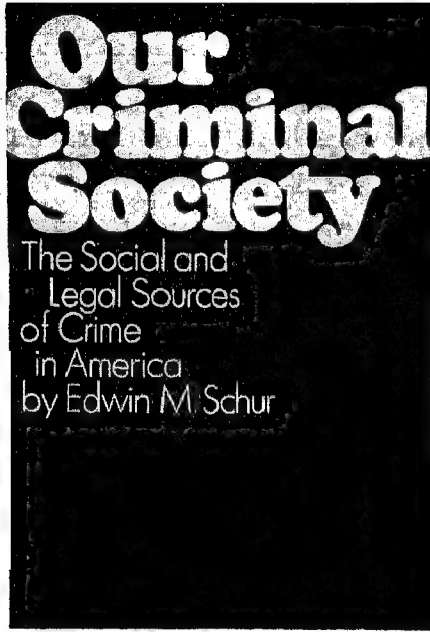
ان كتاب الاستاذة « روميللي » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصلية دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذي طرأ على الفكر الاغريقي في مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض ارادتهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح - بهذه النظرة - أداة تهديد وتدمير لا تقف في سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والآخر - يوريبديدس - وجدنا هذه الأداة المدمرة أقوى وأوضح ، لكنه مع ذلك لم يفغل النظرة التقليدية للشيوخ ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التي تحدثنا عن بؤس الشيوخ ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصي ، وفي « هيراكليس » اغنية حزينة (1) تشبه تلك التي نجدها عند سوفوكليس في مسرحية أوديب في كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردي . . وسوفوكليس في اغنيته يظل على صلة وثيقة بالانسان ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا في الموت ، أما يوريبديدس فيقول ان الشباب هو السن المحبة بينما تثقل الشيوخ الرؤوس ، ويقول ان الشيوخ تترأى أمام عينيه كستار اسود كثيف . . « أنا لا تستهويني ابهة ملك آسيا ، ولا أرغب في قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب . . فلتخفف الشيوخ تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً في مسرحيات يوريبديدس مما يحملنا على الظن بأن الشيوخ لا تبقى للمرء أي شيء ، ان الانسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا بقي له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى في هذا البدن والعقل والخلق . . انه دمار تام ، ومسرحيات يوريبديدس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء . . لكن الجديد في الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضاً ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التي يحسون انها تكاد أن تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدي بطبيعته الى الهوان والضعف وارتكاب الخطأ الجسيم .

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية
للجريمة في أمريكا

تأليف : ادوين م . شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

جريمة تعتمد على العلم والفن والخبرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم . هذا الى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات اهداف وذات قيم اجرامية معينة . لقد أصبحت الجريمة في بعض صورها عملاً من أعمال العيش . وهي لا تختلف في اهدافها العامة عن كل حرفة او عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادي ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع . وقد يجدر بنا القول بأن التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هذا

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التي نجدها في اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكاد يفوق في كميته وفي نوعيته كل الجرائم التقليدية المعروفة في اقطار العالم الاخرى . فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين أن نسبة الجريمة تزيد بمعدل أربعة أضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً أمريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة . وهي

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Hall. N. J. 1969.

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقول جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين في ميادينه النظرية والتطبيقية . والأهم من هذا فقد تناولت البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً في جميع أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً في علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الأكاديمية وأعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الأخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها في هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين في مجالات الوقاية من الجريمة او علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصالح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد اوشكت معالم البحث العلمي الموضوعي في حقول الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذي لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطاغية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكنتبات العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخلصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

التركيب الثقافي المعقد ذاته او من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقول من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذي عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ أنه علم اجتماع متخصص يسير في ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التي اختلطت بالقانون والفنسون الجنائية تارة أو بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوجية والانثروبولوجية والنفسية تارة أخرى .

ولعل أبرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه أن غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به أمريكا في هذا المجال هو نظام الاختبار القضائي ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الأخرى التي ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذي يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة في الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الإجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد أشار إلى أن المتخصصين في علم الجريمة لا يستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لأنهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لأنهم لا يستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً في نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك في قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت في خلق الجريمة فهو لا يوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية في حقل السلوك الإجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الإجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة أو للحد من طغيانها . ولذلك فهو لا ينكر على مثل هؤلاء المنخصصين دورهم الإيجابي في تقديم المسورة العلمية ولكنه لا يريد أن يشركهم في المسؤولية الاجتماعية في تنفيذ الحلول المقترحة .

وإذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فإنه لا يتردد في تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الإجراءات التي يعتقد بصلاحياتها للتخفيف من خطر

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً في عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في جامعة « تفتس Tufts » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل في مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته في هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتاب « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتاب « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات أخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذي نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية في إطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد أن يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الأمريكية في علم الاجرام الأمريكي المعاصر أو ذلك الانحياز الاجتماعي المعروف في دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ - يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو « الحاجة إلى تقييم هادئ » . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة السائدة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة أسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية في المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح

الجريمة . ولاشك في أن المؤلف هنا لم يأت بجديد في هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بنية تشخيص العيوب والعلل أو الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر في بنيانه . ويرى أن يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفي حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحويل جذرى لبعض هذه القيم السائدة في المجتمع ، فانه يعترف في صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءاً أساسياً من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوي على فهم خاطيء لطبيعتها وذلك لأن غالبية افراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على أنها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجراثيم المرضية التي تقتحم الجسم البشري . ويرى المؤلف أن مثل هذا الرأي يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائماً الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . اذ لايمكن أن تنشأ الجريمة في فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان

بالامكان أن نعت المجتمع بأسره بوصف الجريمة أو الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم أسوة بالافراد المجرمين . ويستشهد في هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة في الحكم التي تنتاب الرأي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا أن فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صوراً متعددة . ولاشك أن الجريمة في معناها التقليدي ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي احدى هذه الصور الواضحة . أما الجوانب الاخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وأبرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة وأعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك أعمال العنف التي تنتاب الأفراد نتيجة للتعصب العنصرى الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل في طياتها بدور العنف والجريمة في المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد في الحقائق التالية :

(١) مساهمة الحكومة الأمريكية في أعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة في المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقر في المدن الكبرى .

(ج) تأكيد المجتمع الأمريكى على بعض

التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التى يسير وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامى وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة في سبيل تحقيقها . أما مشكلة المبالغة في تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف أن كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذا بدوره يثقل كاهل الشرطة والمحاكم أو قد يفتح ثغرات جديدة في كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسؤولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف في ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطيء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدّة والقسوة في العقوبة . وإذا كان لابد من معالجة مشكلة الجريمة بصورة صحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التى تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتقويم نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ - في القسم الاول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الانساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامى فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزنوج بالجريمة .

ويبدو أنه أراد أن يصور لنا مدى خطورة

القيم الاجتماعية الخاطئة التى تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى في خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة في معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية أساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكى . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلاً ليصور لنا مدى التفاوت الطبقي الذى تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على أفراد المجتمع الأمريكى . وهو في هذا المجال لا يخرج عن السير في ركاب أنصار المدرسة الاشتراكية أو الاقتصادية في علم الاجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامى بالاحتمية الاقتصادية .

أما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامى فقد أخفق المؤلف في اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره في هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته في حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة أعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقه الحكومة الأمريكية على أعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه في مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وانهاش حياته المعاشية .

أما في مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة أخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ وأظهر أن المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها إلا أنه يظن في دقة مختلف الإحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويفالئ في الظن في صحة مثل هذه الإحصائيات حتى أنه يؤيد ما يراه الاستاذ دانيال بيل حين يقول بأن الإحصائيات الجنائية الرسمية تشبه إلى حد كبير من حيث دقتها حالة المرأة التي يطلب إليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الإحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هذه الإحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية إذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل إلى علم الشرطة أما لاحجام المجنى عليهم عن الاخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالي تضيع نهائياً . ومن الناحية الأخرى فإنه ليست جميع الجرائم التي يجرى التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لفرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة إلى تجريم مرتكبها وارسالهم إلى المؤسسات العقابية .

وهكذا تبين لنا كيف أن الإحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض إلى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض أنواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل إلى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط إجرامية معينة دون التورط في بحث أنواع السلوك الإجرامي .

أما في مجال تحليل مفهوم المجرم فإن المؤلف يقف أزاء عدد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل إلى علم الجهات الرسمية ومن أبرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فإن المؤلف لا يرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة . وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وأنصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون أزمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع نعتب ذلك إلى أنه يؤكد على أن

النفسية الحديثة في تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون أو السينما أو الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر أثر هذه الوسائل على بعض الأطفال أو بعض الأشخاص ، الا أن مثل هذا الأثر لا يعدو أثره طويلاً كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذي يمكن أن يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف أو الظرف الاجتماعي الذي يعتبر سبباً للجريمة . وفي رأينا أن المؤلف ليس أول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظري لعللة الجريمة بل وليس أول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك أن مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظري البحث الذي تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يقوّم بمدى ما يهيئ منه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة نفسياً سببياً صحيحاً . ولذلك فإن علم الاجرام النظري لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ - ويكشف المؤلف في القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه أو تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث في علّة الجريمة أو عملياً يتصل بإدارة السجون والاصلاحيات المختلفة فانه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون أبعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك ان علم الاجرام المعاصر ما يزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذي يصعب معه على الباحث العلمي وضع المجرمين في فئات ومجموعات ذات طابع علمي يتصل بطبيعة اجرامهم . أما في مجال بحث علاقة الزوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذي يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى ان زيادة اجرام الزوج في المدن الأمريكية الكبرى يرجع الى ان الاقلية السوداء لا زالت تعاني ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزوجي في مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدواني .

٣ - وفي القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة في تفسير علّة الجريمة . فمن أقدم المحاولات البدائية التي تتصل بالأرواح والشياطين الى أحدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء في ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الإرادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدأت بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الأوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات

٥ - ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد أوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدي الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة اخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة أخفق المؤلف في كشف العلاقة السببية او العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للآطار الثقافي العام الذي يخلق الموقف الاجرامي . كما انه انكر ان يكون للنظام الرأسمالي كبير أهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة في علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة او ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والفسح والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التي تشكل بدورها مجتمعا اجراميا يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كاعمال اعنيدية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته او ينقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في انه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي أنه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالامكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع . ويؤكد على الدور الذي يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح أو الفشل بالنسبة لأفراد المجتمع الواحد . كما أنه يعير أهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذي يخلق جرائم جديدة أو بالتأثير النفسي الاجتماعي الذي يفرضه سلوك الأفراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه الاجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس أثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وانما على جميع المشكلات الاجتماعية الاخرى . ولذلك فان الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها . ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وانها تعكس اختلاف الأفراد في مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الاكثرية لسلوك فئة معينة من أفراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذي تسلكه الاكثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الاكثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الاقلية التي تنتمي الى قبوله .

علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم أغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبونة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة أغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملاً من اعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف في بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادي آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرفه بعض مصانع السلاح في استمرار تهئية السلاح لخدمة أغراض الجريمة في أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد أن يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه أمام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعنى أن الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدي ببحث طبيعة الجريمة ودراسة أسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الأغراض العملية بالبدا في نصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطئ بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأسناذ الأمريكي الراحل ادوين سذرلاند كان من أبرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة في هذا الحقل .

وفي القسم الأخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالقضاء سياسة القسوة والشدّة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة أن المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما أن مجتمعات أخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخرى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة في العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم أن المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذي بين أيدينا محاولة لظهور الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر إليها كشيء غريب يستدعى خوض حرب ضدها وإنما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة في المجتمع الأمريكي المعاصر . كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وإنما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعة واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه . ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة في اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجت المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .

أما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعي القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين أفراد كرفع عدم المساواة بين الأفراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الأفراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الأخرى فإن المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكاناً غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الأمر الذي يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .



General Organization Of the
Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لإدارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الأعداد القادمة

- Bhutto Zulfikar Ali, **The Myth of Independence**, Oxford U.P., London, 1969.
- Crotty William J., **Public Opinion and Politics : A Reader**, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970
- Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) **Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory**, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.
- Freeman Thomas, **Psychopathology of the Psychoses**, Tavistock Publications, London, 1969.
- Graber Doris. A., **Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years**, Introductions by : Hans J. Morgenthau, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.
- Grivetz Harry K., **The Evolution of Liberalism**, Collier Books, New York, 1969.
- Huxley Julian, **Memories**, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.
- Lovejoy David S., **Religious Enthusiasm and the Great Awakening**, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.
- Peterson Donald R., **The Clinical study of Social Behavior**, Appleton Century Crofts, New York, 1968.
- Ramsey Paul, **Nine Modern Moralists, A Spectrum Book**, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.
- Reeves Joan Wynn, **Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches**, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.
- Scott Franklin D., **World Migration in Modern Times**, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A , 1968.
- Thornhill W., **The Nationalized Industries, And Introduction**, Nelson, London, 1968.

في الاعداد التالية من المجلة

العدد الاول - المجلد الثاني

ابريل - مايو - يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

المنطق واللغة

الرياضيات لغة العلم

اللغة عند الطفل

نشأة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع

دكتور عبد الرحمن بدوي

دكتور محمد واصل الظاهر

دكتور سيد غنيم

دكتور عبد الرحمن ايوب

غير الابواب الثابتة

العدد الثاني - المجلد الثاني

يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الشممن

الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج.م.ع.	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
النييمن	٧	شلتات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	بتونس	٤٠٠	مايم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مايم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	درهم